IGLESIA Y RELIGIOSIDAD



Lecturas de HISTORIA MEXICANA

5

COLEGIO DE MÉXICO


BIBLIOTECA
DANIEL COSIO VILLEGAS
EL COLEGIO DE MEXICO

LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»

5

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD

LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»

Alicia Hernández Chávez
Manuel Miño Grijalva
Coordinadores

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD

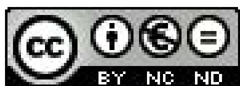
Introducción y selección de
PILAR GONZALBO AIZPURU

Francisco Miranda • José Miranda • Marcel Bataillon • Elsa Cecilia Frost • Jack D. L. Holmes • Raúl Flores Guerrero • Pedro Gringoire • Robert J. Knowlton • Jean-Pierre Bastian • Manuel Ceballos Ramírez



EL COLEGIO DE MÉXICO

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



Portada de Mónica Diez Martínez
Fotografía de Jorge Contreras Chacel

Primera edición, 1992

ISBN 968-12-0515-4
Impreso en Mexico / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Historia Mexicana cuenta con una larga tradición intelectual en nuestro país y ha marcado significativos cambios en su historiografía. Enrique Krauze en 1989 me hizo ver la importancia de rescatar en volúmenes ágiles, con una breve introducción, temas importantes para el conocimiento y explicación de nuestro pasado que estuvieran destinados a un público universitario, el cual pudiera consultar con mayor facilidad muchos artículos ya clásicos, pero que no son de fácil acceso.

Solicité la colaboración de Manuel Miño Grijalva para seleccionar los temas y artículos que debían conformar cada volumen. Si ciertamente discutimos los contenidos, es él quien merece el crédito de que vieran la luz pública estas obras.

Sin embargo, un proyecto tan amplio requería de la participación de especialistas en cada una de las materias propuestas, por está razón invitamos a varios colegas a que elaboran la introducción y propusieran cambios en la selección si así lo consideraban pertinente. En su mayoría los volúmenes sufrieron pocas modificaciones, en otros se introdujeron cambios importantes que enriquecieron el tema propuesto. El valor académico de cada uno de los artículos se sustenta, como es obvio, en su propia calidad, pues han resistido la crítica y los embates de la evolución historiográfica.

Finalmente, deseo dejar constancia de mi agradecimiento a cada uno de los autores que integran esta colección, con la esperanza de que el esfuerzo realizado tenga eco en la comunidad universitaria del país.

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ
Directora
Centro de Estudios Históricos

INTRODUCCIÓN

Pilar GONZALBO AIZPURU
El Colegio de México

En la historiografía mexicana siempre han estado presentes los temas de historia de la religión y de la iglesia. En algunas épocas la pasión ha alentado violentas polémicas, propiciadoras de actitudes apologéticas o detractoras. En el último siglo, y apenas extinguido el fuego de la última contienda de carácter religioso, los historiadores han vuelto a ocuparse de la cuestión, exponiendo el fruto de sus investigaciones en libros y artículos representativos de una nueva posición más reflexiva y crítica, menos apasionada y virulenta que la que predominó a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del XX.

Hay que reconocer que la mayor pretensión de objetividad en el análisis ha contribuido a la pérdida de lectores aficionados, que encuentran cada día menos atractivo en los textos académicos, más cargados de aparato crítico y de planteamientos historiográficos que de anécdotas escandalosas y adjetivos cáusticos. Afortunadamente, lo que se ha perdido en popularidad se ha ganado en seriedad científica. Hoy no es presumible que los historiadores de temas religiosos abriguen secretas pretensiones de beligerancia política, sino que tengan un auténtico afán de comprensión de una realidad social en la que la iglesia desempeñó un importante papel. El interés por su estudio procede de la conciencia de que sería insensato replantear los problemas esenciales de la

historia de México sin considerar entre ellos a los de orden religioso.

Historia Mexicana acogió en sus páginas varios trabajos sobre el tema, algunos de los cuales —los más representativos— aparecen en esta selección, ya por ser culminación de investigaciones largamente elaboradas, ya por ofrecer anticipos de nuevos métodos y preocupaciones. Atinadamente expresó Francisco Miranda su convicción de que la historia de la iglesia es necesaria, pero carece de sentido si se estudia de manera aislada: una pretendida historia laica no podría abarcar toda la realidad mexicana y una historia exclusivamente religiosa sería incapaz de explicar ni siquiera su propia razón de ser. En este sentido podemos hablar de la vigencia de los ensayos recogidos en este volumen, ya que consideran la presencia de la religión en la historia de México como un factor determinante de cambios y continuidades. La actividad de la iglesia católica y la introducción de distintas formas de religiosidad tuvieron un significado diferente en distintos momentos.

En todo caso, se impone la necesidad de una adecuada periodización, lo mismo en relación con el fenómeno religioso que en cualquier otro ámbito. Y hablar de periodización no significa pensar en cortes meramente cronológicos, sino aceptar la necesidad de establecer cambios metodológicos y de plantear nuevas preguntas, ya que la problemática religiosa es diferente en las distintas épocas.

La evolución de la vida colonial impuso cambios decisivos, que se reflejaron en los distintos problemas de tipo religioso que preocuparon a los contemporáneos y que hoy son motivo de investigación para los historiadores. El interés preferente de las autoridades civiles y eclesiásticas pasó de la evangelización a la organización eclesiástica y de ésta a los problemas del sincretismo y la idolatría, para llegar a la inquietud dieciochesca por la necesaria renovación, el rechazo de las supersticiones, la intromisión del poder civil y el "peligroso" avance de las nuevas ideas de tolerancia y libertad de pensamiento.

La etapa misional, correspondiente a los inicios de la evangelización, ha sido una de las más y mejor estudiadas,

y tuvo su texto clásico en el libro de Robert Ricard *La conquista espiritual de México*, editado en español, por primera vez, en 1947,[1] poco después de que se iniciasen las labores del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Los historiadores de la época se fijaron en este periodo particularmente atractivo, ya que en él se combinaron el humanismo renacentista y la tradición medieval para producir las más agudas contradicciones entre la violencia de la conquista y las aspiraciones de perfección cristiana. La imposición de la nueva fe aparejó actos de violencia y sutiles formas de coacción, que terminaron por descomponer la cosmovisión indígena y extinguir sus formas de culto público. El libro clásico de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*,[2] abrió cauces a nuevas investigaciones, en las que se buscaba corroborar la presencia en América Latina de aquel humanismo cristiano y profundamente crítico ya identificado en la Península Ibérica.[3]

Desde esta perspectiva, José Miranda apuntó la pertinencia de aplicar un nuevo criterio que permitiese identificar con más propiedad las formas de expresión de un general anhelo de renovación cristiana en la Nueva España. No todas las quejas contra los abusos de los regulares eran de origen erasmista, ni el deseo de retornar a la prístina organización de la iglesia primitiva se debía a la inspiración del holandés. Ciertamente hubo erasmistas en México, formados a través de la lectura directa de las obras de Erasmo o a través de los autores españoles, pero fueron muchos más

[1] La primera edición, en francés, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essay sur l'apostolat et les methodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-1524 a 1572*, París, Institut d'Ethnologie, 1933. Actualmente existe una nueva edición en español, del Fondo de Cultura Económica, 1986, todavía fácilmente accesible.

[2] Bataillon, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición 1966, segunda 1982.

[3] Otros trabajos de Bataillon se aproximaron aún más al mundo novohispano: "L'esprit des évangélisateurs du Mexique", en *Annuaire du Collège de France*, 50e année, 1950, pp. 229-234; "Erasme au Mexique", en *Deuxième Congrès International des Sciences Historiques*, Alger, 1932, pp. 31-44.

los que vivieron la inquietud de su tiempo, se escandalizaron ante los excesos de algunos eclesiásticos y buscaron la forma de ejercer una religiosidad más sencilla, íntima y perfecta. Los inquisidores novohispanos recomendaron proscribir la lectura de todos aquellos libros "profanos" en que se emitieran opiniones peligrosas; muchos autores españoles corrieron la misma suerte que el de Rotterdam en la purga inquisitorial. La relación entre actitudes de exigencia de justicia y de rebeldía religiosa sigue siendo tema central en estudios que ayudan a comprender la situación de quienes se atrevieron a denunciar los abusos en la conquista de las Indias. Si la personalidad de Bartolomé de Las Casas no deja de destacar por encima de las demás, tampoco debe olvidarse al agustino Alonso de la Veracruz o al dominico Alonso de Maldonado.[4]

En esta línea se sitúa la breve nota introductoria que preparó el propio Marcel Bataillon para la carta del obispo fray Juan de Zumárraga publicada en *Historia Mexicana*. Bataillon retoma el acertado análisis de Miranda para advertir hasta qué punto las iniciativas del prelado obedecían a razones prácticas más que a un "extremismo reformador". Unos años antes, Silvio Zavala había puesto de relieve la influencia de Tomás Moro sobre fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga y otros clérigos y laicos que conocieron su obra. Con esto se pudo apreciar la diversidad de las manifestaciones del humanismo cristiano que se desarrollaron en la Nueva España.[5]

En el año de 1956 se publicó el libro de John L. Phelan *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, que pro-

[4] Silvio Zavala se ocupó de fray Alonso de la Veracruz, sobre el cual el jesuita Ernest Burrus ha publicado documentos de gran interés. Actualmente se prepara una edición castellana de algunas de sus obras. Otro de los críticos de la conquista, Fray Alonso de Maldonado, fue procesado por la Inquisición. Sempat Assadourian, "Fray Alonso de Maldonado, la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la Inquisición", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII:4, núm. 152, pp. 623-662.

[5] Silvio Zavala, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, Porrúa, 1937; del mismo autor: *Ideario de don Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.

puso interesantes sugerencias para el estudio de la evangelización y dio pie a nuevas interpretaciones de la obra de los franciscanos, tanto entre quienes aceptaban como entre los que rechazaban la idea del traslado a América del simbólico milenio.[6] La maestra Elsa Frost intervino en la polémica, con el artículo que se reproduce en este volumen, a propósito del milenarismo de los frailes menores de la provincia mexicana del Santo Evangelio. En la pasada década se repitió el desacuerdo (ahora desde frentes opuestos) con motivo de la publicación en español de un libro de Georges Baudot, a quien también sedujo la interesante idea de la espera del milenio trasladada al hemisferio occidental.[7] La literatura apocalíptica era bien conocida por todos los clérigos y muchos laicos del siglo XVI, para el descubrimiento y la conquista de América eran acontecimientos de tal trascendencia que justificaban la exaltación de sus contemporáneos; la masiva conversión de miles de indígenas podía interpretarse como signo profético de la proximidad del fin de los tiempos, y la monarquía de Carlos V era digna de representar aquel gran imperio de barro y hierro que constituía los pies de la estatua contemplada por el profeta Daniel.

Otro tema recurrente en nuestra historiografía, el del mestizaje religioso, difícilmente podría limitarse a una época determinada, aunque tuvo su momento más representativo durante los primeros tiempos de la Colonia. El añejo estudio del mestizaje se ha renovado recientemente con las aportaciones de la antropología y de la sociología, que han abierto nuevos cauces a la investigación histórica. El interés por este tipo de estudios tuvo sus manifestaciones en los trabajos de Juan Comas y Julio Jiménez Rueda y alcanzó gran difusión con la publicación de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro.[8] El artículo de Jack D. L.

[6] En traducción castellana, el libro de Phelan fue publicado por la UNAM en 1972. El mismo año se daba a conocer en nuestra lengua el importante trabajo de Norman Cohn *En pos del milenio*, Barcelona, Barral Editores.

[7] Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

[8] Edición de El Colegio de México, 1950.

Holmes se refiere a la sobrevivencia del sincretismo religioso, apreciable incluso en pleno siglo XX. Este tema, aún no agotado, ha tenido continuadores de la importancia de Magnus Morner.[9] Actualmente, Serge Gruzinski plantea nuevos puntos de vista sobre el tema.[10]

También llegaron a *Historia Mexicana* los ecos de la sempiterna disputa entre las diversas opiniones acerca de la Compañía de Jesús. El estudio de Flores Guerrero sobre las misiones del noroeste de México es una réplica seria a los elogios desmedidos de Bravo Ugarte y Gerard Decorme.[11] Actualmente se desarrollan interesantes trabajos sobre esta región; la idea del imperialismo parece ya superada, pero sigue considerándose indiscutible la influencia de los jesuitas sobre la vida de la población y el desarrollo de su economía. La fortaleza de la Compañía de Jesús y su dominio casi exclusivo en las tierras de misión se convirtieron en argumentos para su destrucción, según los intereses de la política real. Al desaparecer las misiones, que durante dos siglos fueron un freno para la integración de los indios al sistema de explotación colonial, se impuso la integración de aquellos territorios al régimen de reformas ordenadas por la metrópoli.

Los cambios producidos por el regalismo y el despotismo de la monarquía borbónica ejercieron sobre la organización eclesiástica mexicana un impacto superior al que tendría pocos años después el hecho político de la independencia. La celebración en la ciudad de México del Cuarto Concilio Pro-

[9] Magnus Morner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown and Company, 1967; del mismo, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SepSetentas, 1974, y colaboraciones en coloquios y congresos.

[10] Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, París, Éditions Gallimard, 1988.

[11] El jesuita Bravo Ugarte mantuvo la tradición de sus compañeros de orden Basilio Arrillaga y Mariano Cuevas. Gerard Decorme, en *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1772-1767)*, 3 vols., México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e hijos, 1941, proporciona una extraordinaria riqueza de información, con un aparato crítico más consistente que sus predecesores.

vincial fue un serio intento de implantación del nuevo orden, acogido con entusiasmo por el clero novohispano.[12]

El periodo independiente reviste caracteres especiales para el estudio de la historia eclesiástica. Las pasiones políticas distorsionaron durante muchas décadas las posturas de liberales y conservadores hasta convertirlas en caricaturas de sí mismas; hoy no se nos antojan tan irreconciliables, ni siquiera sustancialmente antagónicas. En todo caso, la diferente actitud hacia la religión fue uno de los elementos que caracterizó a ambos partidos, y sus demandas, planes políticos y opiniones durante los conflictos bélicos dependieron en gran parte de esa actitud.

El conflictivo siglo XIX tiene ya una copiosa y excelente bibliografía. Varios eminentes investigadores del Centro de Estudios Históricos han contribuido con sus obras a esclarecer aspectos antes poco conocidos. La magna *Historia moderna* de Daniel Cosío Villegas presentó una rica selección documental al mismo tiempo que hipótesis serias y renovadoras.[13] Los trabajos de Josefina Z. Vázquez, Moisés González Navarro y Jan Bazant, en historia política, social y económica, respectivamente, han modificado la perspectiva historiográfica y han dado pie a polémicas siempre provechosas. Aunque no constituya la parte medular de estos trabajos, la historia eclesiástica está presente en ellos, como lo estuvo en las luchas por el poder, en la defensa de sus bienes materiales y en el mantenimiento o abandono de los espacios destinados a la enseñanza y a la beneficencia. No cabe duda de cuál fue la posición de la jerarquía eclesiástica hacia las Leyes de Reforma; el rechazo y la condena fueron absolutos. No obstante, incluso en esa circunstancia particularmente crítica, cabe indagar sobre personalidades individuales y opiniones distintas de las emitidas por las autoridades. La iglesia mexicana estaba constituida por sectores muy va-

[12] Por falta de espacio debe quedar fuera de este volumen el artículo sobre este tema: Pilar Gonzalbo, "Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano. 1585-1771", en *Historia Mexicana*, vol. XXXV:1, 1985, pp. 5-31.

[13] Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México*, 10 vols., México, Ed. Hermes, 1955-1972.

riados y sus reacciones no fueron tan unánimes como podría creerse. La distancia cronológica y geográfica permitió a Robert J. Knowlton puntualizar detalles que merecen atención especial.

Caracterizados como clericales o anticlericales, librepensadores o católicos fervorosos, masones o congregantes de las advocaciones marianas, en el retrato de los políticos y militares del siglo XIX aparece siempre algún rasgo que define su posición frente a la iglesia. El estudio puede enriquecerse, a la vez que complicarse, con la introducción de otro factor digno de consideración: la presencia del protestantismo como nueva religión en busca de prosélitos.

El artículo de Pedro Gringoire sobre "el protestantismo del Dr. Mora" constituyó un primer acercamiento a esta cuestión, que ha tenido continuadores tanto en el periodo de incipiente introducción de algunas iglesias reformadas como en su auge a fines del siglo pasado y la proliferación de sectas en el presente. La inicial timidez de los primeros núcleos evangélicos se convirtió en presencia visible e influyente cuando la formación de sociedades les permitió afianzar posiciones, consolidar fuerzas y definir su postura política. El artículo de Jean-Pierre Bastian fue un oportuno anticipo de sus libros sobre el tema. Ya en esos momentos pudo recoger las aportaciones de Raymond Buve, Moisés González Navarro, François Xavier Guerra y Friedrich Katz, entre tantos otros investigadores que han contribuido a recrear una imagen más auténtica de la época de Porfirio Díaz.[14]

Para terminar con el recorrido por las páginas de este volumen, debo referirme al artículo que Manuel Ceballos presentó en 1983, como un avance de su libro de próxima aparición. Paso a paso, deteniéndose en las organizaciones obreras, la prensa católica, los congresos eucarísticos y agrícolas, las posiciones de la jerarquía y la respuesta de los laicos, el doctor Ceballos descubrió los rastros de una sorda

[14] Recientemente ha publicado Jean-Pierre Bastian sendas obras relacionadas con el mismo tema: *Historia del protestantismo en América Latina*, y *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México, 1989.

batalla dentro de las filas de la iglesia católica que había permanecido ignorada hasta entonces. El libro fundamental de Jean Meyer sobre el tema de la lucha religiosa tiene ya un complemento, que en ocasiones modifica sus afirmaciones y en otras las confirma.[15]

Cabe advertir que en el último ensayo de esta selección, como en los anteriores, no se derriban las murallas de viejos dogmas ni se construyen fortalezas inconmovibles; sólo se señalan dudas, se apuntan problemas y se sugieren nuevos temas para futuros estudios. Quedan al margen cuestiones como la hostilidad entre el clero regular y el secular, el criollo y el peninsular, las consecuencias de los intentos de reforma conventual en 1770, la supervivencia de las cofradías en formas de organización comunitaria, las contradicciones entre la jerarquía y los fieles, la presencia de católicos, clérigos y laicos en las luchas por la independencia y la revolución, la religiosidad popular, la vida rural antes y después de la guerra cristera y tantos otros temas sobre los que ya se han realizado algunas investigaciones, que sin duda aparecerán en el futuro en *Historia Mexicana*.

Los ensayos que integran este volumen fueron en su momento útiles y atractivos. Ya se ha andado un buen trecho por los mismos caminos, pero es probable que todavía sean de utilidad para quienes se interesen seriamente por esa parte de nuestro ser que es la historia religiosa.

Referencias de los artículos incluidos en este volumen, los cuales se publican en edición facsimilar:

MIRANDA, Francisco

1971 ''Problemática de una historia eclesiástica'', XXI:2 [82], (oct.-dic.), 269-284.

MIRANDA, José

1951 ''Renovación cristiana y erasmismo en México'', I:1 [1], (jul.-sep.), 22-47.

[15] Jean Meyer, *La Cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1973.

BATAILLON, Marcel

1953 "Zumárraga, reformador del clero seglar. (Una carta inédita del primer obispo de México)", III:1 [9], (jul.-sep.), 1-10.

FROST, Elsa Cecilia

1976 "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", XXVI:1 [101], (jul.-sep.), 3-28.

HOLMES, Jack D. L.

1955 "El mestizaje religioso en México", V:1 [17], (jul.-sep.), 42-61.

FLORES GUERRERO, Raúl

1954 "El imperialismo jesuita en la Nueva España", IV:2 [14], (oct.-dic.), 159-173.

GRINGOIRE, Pedro

1954 "El 'protestantismo' del doctor Mora", III:3 [11], (ene.-mar.), 328-366.

KNOWLTON, Robert J.

1969 "La iglesia mexicana y la reforma: respuesta y resultados", XVIII:4 [72], (abr.-jun.), 516-534.

BASTIAN, Jean-Pierre

1988 "Las sociedades protesantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911", XXXVII:3 [147], (ene.-mar.), 469-512.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel

1983 "La encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)", XXXIII:1 [129], (jul.-sep.), 3-38.

PROBLEMATICA DE UNA HISTORIA ECLESIÁSTICA

Francisco MIRANDA

LA NECESIDAD de considerar nuestra historia como algo sujeto a grandes y profundas revisiones, va siendo aceptada; repetidas veces se ha demostrado la urgencia de replantearnos, en forma objetiva y verídica, muchos de los enjuiciamientos y criterios que "oficialmente" constituyen la historia de México puesta a la base de la educación política de nuestro pueblo. La seriedad científica que han logrado algunos de nuestros centros de investigación histórica permite intentar esa revisión, en la que se busca superar prejuicios partidistas, que nos han dado visiones simplistas de nuestra historia, y olvidar los criterios estrechos que han favorecido la deformación y el voluntario oscurecimiento de temas que parecían perjudicar intereses ideológicos. Es en este intento de revisión integral y análisis objetivo de nuestro pasado, donde puede encontrar cabida una Historia Eclesiástica Mexicana, considerando a la Iglesia no como la eterna rival del Estado, o independiente de él, sino como parte integrante de nuestra realidad social, cultural, económica y política o en síntesis, de nuestro propio ser histórico en las distintas etapas del desarrollo del país.

La Iglesia en México como objetivo histórico

Creemos que es válido hablar de la Iglesia en México como de una realidad que integra nuestro pasado histórico; en todas partes se viene trabajando sistemáticamente en el estudio del fenómeno religioso. Crece el interés para nosotros de desarrollar ese estudio al constatar que somos el fruto cultural de la simbiosis de dos tradiciones de marcada colora-

ción religiosa: la española medieval y la indígena. Es el hecho religioso un fenómeno tan analizable como cualquier otro fenómeno social, económico o político, pero es su interrelación con los demás fenómenos históricos la que permite hablar de una historia del hecho religioso. En el caso preciso de México, a partir de la conquista, ese análisis del hecho religioso es promovido y hasta cierto punto controlado por la Iglesia, situándose ella como criterio de juicio de las distintas manifestaciones religiosas de nuestro pueblo.

La Historia de la Iglesia es válida e inclusive se puede estudiar en forma aislada desde un punto de vista metodológico, pero no es posible considerar el fenómeno religioso separado de sus implicaciones sociales, económicas, culturales o políticas. Creemos que es un error quererlo construir en forma independiente. El laicismo en México es una actitud más intelectual que vivencial y aparece tardíamente; el fenómeno religioso se encuentra presente desde nuestro primer instante histórico, profundamente enraizado con los otros elementos de nuestra personalidad y es junto a ellos, en la necesaria implicación de todo lo vivo, como debemos analizarlo. Es lógico que el análisis de cada uno de esos elementos requiera métodos específicos, pero la evaluación final tiene que aspirar a ser total. El estudio del fenómeno religioso y de la Iglesia, requiere en el investigador familiaridad con muy variados elementos que lo capaciten para entenderlo y analizarlo dentro de un contexto que no deforme la realidad objetiva que se pretende alcanzar y es quizás éste el punto que reviste mayores problemas para el estudio de nuestra historia eclesiástica. El investigador debe estar enterado de la naturaleza del fenómeno religioso, de la de la Iglesia, de su estructura interna, su organización jurídica, sus fines, su historia general, etc.

Sobreabundando en la importancia de una visión integral de nuestra historia, en la que encontraría lugar obligado la historia de la Iglesia en México, insistimos en que ésta no se puede considerar marginal pues se halla en estrecha conexión con los distintos aspectos de nuestra problemática histórica,

a partir de la historia del pensamiento, pasando por la historia política, la social, la geográfica o la económica, cosa que resulta evidente para el medianamente enterado de nuestro pasado.

Necesidad de método y división

Al hacer alusión a una metodología específica para el estudio del fenómeno religioso y lo relacionado con él, incluyendo en ello la misma historia de la Iglesia, no queremos descubrir el Mediterráneo. La historia de las religiones y la misma historia eclesiástica están ya desarrolladas en otros países; lo que a nosotros toca es hacer una adaptación justa a nuestros problemas concretos, tratando de identificar la personalidad propia de nuestra iglesia, nacida de una realidad específica y en circunstancias particulares. No que tratemos de desconocer los influjos externos, especialmente europeos, sino que hay necesidad de medir su modificación ambiental en nuestro país.

Hay algo que desde un principio dificulta el trabajo histórico en temas mexicanos, incluido el nuestro, y es lo que podríamos llamar la coincidencia en el tiempo de distintos ambientes históricos que se desenvuelven a distinto ritmo y en procesos independientes. El periodo de conquista que se considera concluido con el establecimiento de núcleos europeos y la implantación de una organización política, económica y urbanística, se cierra en diferentes tiempos según la región de que se trate: para la región central será el siglo XVI mientras que para otras zonas tendrá que traerse hasta el mismo siglo XIX. Este solo hecho supone mantener despierta la conciencia, frente a lo que, igual en apariencia, está ya modificado por el distinto tiempo en que se realiza, con una distinta mentalidad subyacente y distintas circunstancias, todo ello indispensable para un juicio histórico objetivo. La consecuencia inmediata de esto para nuestro tema, es limitar nuestra capacidad de generalizar sobre aspectos válidos en una zona, a las condiciones de otras.

El establecimiento de la organización jerárquica de la Iglesia, con la erección de diócesis y el nombramiento de obispos, marca etapas en el establecimiento de la Iglesia: presupone la aceptación general del cristianismo por parte de los habitantes de determinada región o bien la positiva esperanza de su próxima incorporación a la Iglesia. Ejemplifican la aludida diversidad de ambientes y la dificultad de construir una historia común y unívoca para todo México, en lo eclesiástico y valen en su medida para lo civil, las notables diferencias en tiempo observables en la erección de diócesis. El centro de México cuenta desde el mismo siglo XVI con los siguientes obispados: Tlaxcala-Puebla, México, Oaxaca, Valladolid y Guadalajara; no es sino hasta 1620 que se erige el de Durango; sólo en 1777 se fundará el de Monterrey y en 1779 el de Hermosillo. Habrá que esperar a 1840 para la fundación del de California. En 1871 se erigirá el de Tampico, en 1891 los de Saltillo y Chihuahua; Campeche contará con diócesis en 1895, a pesar de que existían ya desde el siglo XVI las de Chiapas y Mérida. La multiplicación de diócesis, por razones administrativas, se hará intensa a mediados del siglo pasado pero para una igual multiplicación en el sur y norte de nuestro territorio habrá que esperar hasta nuestros días, 1957 y años subsiguientes.[1]

La erección de la diócesis trae consigo la fundación de parroquias y la sustitución del trabajo de misiones por el de atención pastoral y el cultivo cristiano de los ya bautizados, siendo en uno y otro caso distinta la actitud de los ministros en relación con los fieles. Dado que esa erección de diócesis se retarda para muchos territorios hasta el siglo XIX, parecería que es idéntica la mentalidad que guió a los misioneros del siglo XVI en el centro de México a la que motivó las labores de Kino, Serra o de nuestros modernos misioneros entre los Tarahumaras, los Mixes o los Huicholes, pero

[1] JOSÉ BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*. Ed. Jus, México, 1965, pp. 29-30.

es evidente la desigualdad que crea la distancia en el tiempo entre unos y otros.

Hemos querido destacar esta dificultad metodológica con el afán de señalar la urgencia de una división en periodos, no necesariamente coincidentes en el tiempo, para cada una de las regiones e insistir en lo importante que es esa particularización de nuestra investigación histórica, tema sobre el que volveremos más adelante.

Si fuera necesario indicar las características esenciales de una división válida en lo que a Historia de la Iglesia en México se refiere, atenderíamos a la particularidad bien definida de cuatro periodos distintos, que en las regiones de México pueden coincidir en un mismo espacio y tiempo. Es el nuestro un intento que pretende abrir un cauce experimental a esa dificultad señalada de la coincidencia en el tiempo de distintos ambientes históricos. Los periodos a que hemos aludido se podrían denominar: *misional, colonial, independiente* y *moderno,* situándonos nosotros en un quinto que denominaríamos *contemporáneo.* Las características que podríamos señalar para cada uno de ellos serían las siguientes:

1. *Periodo misional.* Nos presenta una Iglesia no institucionalizada y en vías de organización, sin control absoluto sobre el fenómeno religioso: sus actitudes responden a las iniciativas personales de los misioneros y tienen como característica el espíritu de las distintas órdenes misioneras. La actitud es abierta, estudiándose directamente los problemas y resolviéndose éstos en forma experimental sin atreverse a generalizar soluciones; actitud de inseguridad y búsqueda ante gente nueva y problemas desconocidos. La técnica de penetración está en constante revisión y sobre los problemas rituales privan los que se relacionan con los aspectos humanos y sociales. El choque cultural es frontal y va apareciendo el mestizaje religioso en actitudes sincretísticas, ya que a pesar de que los elementos indígenas parezcan abrumar a los elementos nuevos, éstos cuentan con el apoyo del grupo conquistador. En el campo urbanístico hay una notable inesta-

bilidad que afecta la ubicación de los centros misionales que serán la base de las parroquias en el siguiente periodo. Encontramos zonas con estas características desde el siglo XVI hasta el siglo XIX en el territorio del México actual.

2. *Periodo colonial.* Se puede señalar para la región central de México en los siglos XVII y XVIII. Supone la estabilización de la organización eclesiástica y su concentración en manos del obispo; la actividad misional decrece para dar lugar a la organización parroquial; las órdenes religiosas ceden sus actividades al clero diocesano, no sin tensiones. Atendiendo a lo que fue para el México central este periodo que señalamos, conviene destacar la relación que guarda con el nacimiento de una Iglesia mestiza reflejado en la pugna que enfrenta a los elementos criollos y peninsulares en el control de las instituciones. La Iglesia se identifica plenamente con el estado, que la controla por medio del Real Patronato, y le da el apoyo necesario para una creciente influencia en todos los aspectos de la vida de la colonia. Problemas entre criollos y peninsulares, clérigos y religiosos, alto clero y bajo clero, serán los típicos de esta época. El sistema de misiones populares vendrá a sacudir la uniformidad de la vida religiosa en la población cristiana establecida.

3. *Periodo independiente.* Es ésta una época de transición que prepara el periodo moderno. México busca su personalidad y lo mismo le sucede a la Iglesia; los problemas heredados junto con las virtudes de la época anterior, lo harán periodo de tensiones. El gobierno pretende ser el heredero de las prerrogativas reales sobre la Iglesia, mientras ésta lucha por su independencia sin querer renunciar a los privilegios y exenciones obtenidos a través del Real Patronato. De esta lucha crecerá en el moderno estado mexicano, como consecuencia de la digestión apresurada de las corrientes ideológicas de la revolución francesa, la urgencia de una separación total y absoluta entre la Iglesia y el Estado. La inseguridad hará luchar a ambas instituciones por el control social y educativo del pueblo.

4. *Periodo moderno.* En su base está el rompimiento

entre la Iglesia y el Estado. La violencia de la separación deja indefinidos muchos campos de influencia entre las dos instituciones que, acostumbradas a la identificación total en los periodos anteriores, tratan de hacerse de terrenos neutrales y encuentran en ello motivo de constantes fricciones. A la supresión del Patronato y a la separación entre Iglesia y Estado, sucede una búsqueda de relaciones más estrechas con Roma de parte de la Iglesia, respondiendo esa actitud a paralelos movimientos ultramontanos en Europa; el Estado, desconociendo a la Iglesia como religión oficial, dará cabida a la pluralidad religiosa e inclusive tratará de fomentarla. Lo cambiante de las relaciones entre las dos instituciones va del *modus vivendi* a la hostilidad o a la alianza tácita o al mutuo desconocimiento; actitud perjudicial, en cualquiera de los casos, ya que crea conflictos de conciencia que perjudican la formación civil y religiosa del mexicano y lo llevan a actitudes conflictivas por no saber definir cada institución sus campos de influencia.

Este periodo nos conduce a un quinto que se podría llamar *contemporáneo,* que corresponde a nuestros días y se caracteriza por nuevas relaciones entre Iglesia y Estado. Se empieza a superar el conflicto histórico de la separación entreambos y se tiende a normalizar las relaciones y definir funciones, suponiendo respeto por los ámbitos propios de cada institución y superando actitudes fanáticas o jacobinas. Su vecindad a nosotros impide una mayor identificación de este período.

Hemos querido intentar una división que nos permita poner pie firme en el estudio de la Iglesia de México, atendiendo a la coincidencia de distintos periodos en un mismo tiempo, y señalando las diferencias regionales subyacentes; al intentar definir la dificultad inicial para el estudio global de la Historia de la Iglesia, sabemos que iguales problemas acompañarán a las historias económica, social o política si queremos que sean científicas y posean validez general para un país que entra en fase de aglutinamiento e integración sólo hasta nuestros días.

Fuentes de investigación de la historia eclesiástica mexicana

La investigación histórica sobre problemas de México es, y seguirá siendo durante mucho tiempo, un campo apasionante para propios y extraños. Nuestra investigación criolla carece todavía de suficientes centros especializados y de los medios suficientes para desenvolverse autónomamente, lo cual nos sitúa en franca inferioridad en relación a los extranjeros; éstos nos han brindado algunos estudios encomiables, no superados por nosotros, pero también nos han proporcionado otros carentes de objetividad histórica. Todo sumado, queda todavía mucho que hacer en las distintas ramas de la investigación histórica mexicana, considerándose el campo de la investigación religiosa tan inexplorado como otros. Parece urgir la fundación de un centro especializado en la investigación de la historia eclesiástica mexicana, cuya primera labor, ya de por sí importante, sería brindarnos el acceso a los archivos y bibliotecas de carácter eclesiástico, y elaborar buenos inventarios y catálogos. Estas fuentes sufren la dispersión y el abandono típico de nuestro patrimonio cultural, fruto de épocas violentas y de irresponsabilidad en los directamente relacionados con su conservación. La edición crítica de fuentes sería otra de las labores no menos urgentes de ese instituto, completada con la elaboración de bibliografías más amplias sobre temas específicamente eclesiásticos. Elemento imprescindible sería la publicación de una revista especializada en la historia de la Iglesia.

Sin estos factores mínimos será difícil superar la gran ausencia que hay de estudios sobre historia eclesiástica, en la investigación integral y armónica de nuestro pasado histórico.

Los temas generales de historia eclesiástica mexicana han sido escasamente atendidos y hay deficiencias en quienes los han abordado, sea por su actitud polémica, por su falta de método, o quizá por ser todavía prematura la labor de síntesis, cuando aún se desconocen las líneas directrices en la historia de la Iglesia durante determinadas épocas. La lista

de estudios monográficos, que resulta amplia para determinados periodos, es nula en otros, dando la impresión de estar el campo casi inexplorado o trabajado con poca imaginación, dadas las posibilidades que ofrece. Señalábamos una dificultad notable para ese estudio más intenso en la misma dispersión de las fuentes que, sumada a la continua destrucción, fruto del descuido y la ignorancia, hace urgente una labor de rescate y catalogación. Es de todo punto encomiable la labor que el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) ha emprendido para formar un fondo documental en micropelícula, que además de salvar fondos en peligro hace asequible el material de investigación y brinda facilidades al investigador al ofrecerle reunido lo disperso, y a la mano lo que de otra forma sería difícil consultar. Aunque lo que el INAH ha logrado resulta todavía exiguo, conviene destacar la iniciativa deseando la ampliación de este esfuerzo a un mayor número de fuentes. Una política de sensibilización que abarcara a los responsables de nuestros archivos, civiles y eclesiásticos, evitaría la destrucción en curso de muchos fondos.

Nos hemos referido a la urgencia de publicar fuentes documentales sobre la historia de México y queríamos sugerir también que es insignificante lo que conocemos al lado de lo inédito. Exceptuada la rica colección de crónicas y documentos relacionados con el siglo XVI, hay muy poco más. El material relacionado con los Concilios, Sínodos y Juntas Eclasiásticas nos es desconocido; mucho queda por hacer en la publicación de fuentes relacionadas con la instrucción catequética, la labor pastoral, las visitas episcopales, los bularios y cedularios diocesanos. Colecciones como las editadas por Francisco Orozco y Jiménez para Chiapas y Guadalajara,[2] la Colección Eclesiástica Mejicana[3] o la serie de publi-

[2] FRANCISCO OROZCO Y JIMÉNEZ, *Documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas.* San Cristóbal Las Casas, 1901-11, 2 tomos y *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara,* Guadalajara, 1922-27, 6 vols.

[3] *Colección eclesiástica Mejicana,* México, 1834, 4 vols.

caciones de F. Hipólito Vera,[4] son tan raras que resulta imposible utilizarlas, además de que se limitan a territorios muy precisos o a determinados periodos.

Básico para cualquier estudio de historia eclesiástica es el conocimiento general de la Historia de la Iglesia y en particular de la Iglesia española, pues muchos de nuestros problemas no los podemos entender desvinculándolos del contexto general.

Es importante, en un estudio objetivo de la actuación eclesiástica, estar familiarizado con la organización de la Iglesia, su derecho, su forma de gobierno, el origen y actuación de las órdenes religiosas, la significación de los concilios y la legislación emanada del Papa: colecciones de bularios, actas conciliares, recopilaciones jurídicas, etc.

Paso obligado para la investigación de temas de Historia eclesiástica mexicana es el conocimiento de las instituciones españolas e indianas, el sistema de Real Patronato, la teoría del Regio Vicariato, la serie de privilegios de que gozaban los obispos y las órdenes que trabajan en América, la historia de la Inquisición y su funcionamiento, al mismo tiempo que el conocimiento de los bularios y cedularios índicos; simultáneamente hay que adentrarse en el estudio de los teólogos, humanistas y juristas que se ocuparon de resolver los problemas ocasionados por la conquista y colonización de América.

Importancia grande para el manejo de las fuentes publicadas tienen los repertorios bibliográficos que, a partir del de Nicolás Antonio[5] y el de Beristain de Souza,[6] se han venido publicando. Por lo monumental y completo de la aportación, vale la pena destacar la recopilación de publicaciones

[4] FORTINO HIPÓLITO VERA, *Colección de documentos eclesiásticos de México,* México, 1887, 3 tomos y *Catecismo Geográfico-histórico-estadístico de la Iglesia Mexicana,* Amecameca, 1881.

[5] NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere Notitia.* Matriti, 1783, 2 tomos.

[6] JOSÉ MARIANO BERISTAIN DE SOUZA, *Biblioteca hispano-americana septentrional,* Amecameca, 1883, 3 tomos.

relacionadas con la Historia de las Misiones en América, que nos brindan Robert Streit y los continuadores de su *Bibliotheca Missionum,*[7] pues sus cinco volúmenes proporcionan datos preciosos sobre bibliografía poco conocida y cubren desde el descubrimiento de América hasta 1960. Bibliografías especializadas como la publicada por Bravo Ugarte, la *Bibliografía Histórica Mexicana* o la que vaga dispersa en numerosas revistas nacionales y extranjeras, es necesario tenerlas presentes para delinear la base de toda investigación. Ya señalábamos antes la urgencia de una revista especializada sobre Historia Eclesiástica Mexicana. A nivel general de América debemos señalar la labor de *Missionalia Hispanica* de Madrid o, para la labor franciscana, el *Archivo Ibero-Americano* de Madrid y *The Americas* de Washington.

Es sobremanera valiosa, en este horizonte todavía tan desprovisto de materiales para emprender con bases sólidas la investigación de historia eclesiástica, la labor emprendida en Cuernavaca por el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) que ha empezado a reunir el material relativo al fenómeno religioso en América y va organizando una biblioteca especializada. Sus publicaciones son de enorme importancia para nuestro tema pues, aunque comprenden asuntos de toda América Latina, dedican buena parte a problemas generales y especiales de México.

En este centro se ha emprendido la edición de fuentes conciliares y sinodales para la América Latina que esperamos incluya a México.[8]

Noticias sobre obras generales como la *Recopilación de las Leyes de Indias, Cedulario de Puga* o de *Encinas,* el *Bulario Indico de Baltazar de Tovar,* el *Fasti Novi Orbis* de Morelli o la *Collectio Maxima conciliorum omnium Hispaniae*

[7] STREIT-DIDINGER, *Biblioteca Missionum... Amerikanische Missionsliteratur.* Ed. Herder, Freiburg, tomos: II, III, XXIV, XXV y XXVI, 1963-69.

[8] Cidoc Cuaderno 1010. Catálogo de Publicaciones 1970. Cuernavaca, Morelos.

et Novi Orbis de Aguirre, o el episcopologio de González Dávila[9] son indispensables puntos de partida.

Sobre los archivos europeos que guardan fondos americanos, Lino Gómez Canedo nos ofrece una contribución particular,[10] en la que importa subrayar, en relación a nuestro tema, lo relativo a las órdenes religiosas que misionaron en Nueva España: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, carmelitas, etc. En los archivos generales de esas órdenes, como en los peninsulares que tenían especial conexión con América, hay mucho que descubrir y aprovechar. En relación a la publicación de material, es ejemplar la iniciativa de la Compañía de Jesús que va publicando en forma sistemática lo relacionado con sus diferentes campos de trabajo; cuatro son ya los tomos que se relacionan con México aunque apenas se lleve publicado lo relativo a 1570-1590, incluyendo también lo relacionado con Florida.[11] Fondos especiales del Archivo Secreto Vaticano y de las Congregaciones Romanas, apenas si han sido utilizados.

Estudios monográficos y a nivel regional

Los temas por investigar en historia eclesiástica son variados y casi inagotables. Hemos señalado la deficiencia de obras generales y de síntesis, pero esto mismo se basa en la carencia de estudios monográficos. Si quisiéramos ejemplificar lo

[9] VASCO DE PUGA, *Provisiones, cédulas e instrucciones para el gobierno de la Nueva España,* México, 1563 (reed. Madrid, 1945). DIEGO DE ENCINAS, *Cedulario Indiano,* Madrid, 1596, Ed. Facs. Madrid, 1945-1946, 4 tomos. BALTHASAR DE TOBAR, *Bulario Índico.* Sevilla, 1954-65, 2 tomos. CYRIACUS MORELLI (DOMINGO MURIAL), *Fasti Novi orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium.* Venecia, 1776. JOSÉ DE AGUIRRE SÁENZ, Cardenal. *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis...* Roma, 1753-55, 6 tomos.

[10] LINO GÓMEZ CANEDO, *Los archivos de la Historia de América. Periodo colonial español.* México, 1961, 2 vols.

[11] FÉLIX ZUBILLAGA, *Monumenta Mexicana,* Roma, 1956-1968, 3 tomos. *Idem. Monumenta Antiquae Floridae.* Roma, 1946.

que falta hacer, nos referiríamos a mil temas relacionados con instituciones caritativas, educacionales, económicas o sociales directamente promovidas y dependientes de la Iglesia o las órdenes religiosas. La personalidad y actividad de los misioneros en zonas particulares; las corrientes ideológicas en el seno de las órdenes, el conflicto entre criollos y peninsulares, los problemas de los privilegios, los diezmos o la jurisdicción de los obispos. Queda mucho por investigar en el campo de la arquitectura religiosa y de las ideas que la sustentan. La labor etnográfica y lingüística de los misioneros ha sido estudiada en base a las primeras figuras y en las regiones más importantes, pero muchos personajes de esos mismos ambientes permanecen inéditos y casi no se conoce lo relativo a otras áreas con figuras de importancia como podrían serlo para la náhuatl, Sahagún y Durán; o Basalenque y Guilberti para la tarasca. El sistema de cofradías y la organización religiosa de las parroquias son temas que, contando con vastísima documentación, han sido sólo parcialmente atendidos; dígase lo mismo en lo que se refiere a los santuarios y a las devociones populares y práctica sacramentaria con la riquísima derivación a sobrevivencias prehispánicas o supersticiones y prácticas mágicas europeas o a sus manifestaciones sincretistas. Hay en todos estos temas una invitación a descubrir caminos nuevos en la investigación, que posiblemente nos haga tomar contacto con las ciencias etnológicas y sociales. Es evidente que en muchos temas históricos es necesario ampliar el horizonte de lo estrictamente histórico para captar el fenómeno en toda su profundidad. Con el deseo de ejemplificar recurrimos a una experiencia personal: tratando de comprender mejor el éxito de los métodos sociales, misionales y económicos de Vasco de Quiroga, vimos la necesidad de interesarnos en los aspectos de la organización social y religiosa de la sociedad tarasca prehispánica, sin lo cual creímos que era difícil dar una interpretación válida a la obra de Quiroga. Siguiendo el mismo proceso a la inversa, tratamos de analizar la sobrevivencia de la obra de Quiroga

y sus desviaciones y para ello necesitamos la investigación antropológica que nos ayudara a tener el cuadro actual, que comparado con lo implantado hace 400 años nos da la posibilidad de estudiar un proceso histórico de enormes perspectivas sociales, históricas y humanas.

Tratando de medir la importancia de la investigación histórica dentro de la misma Iglesia, puede calificarse de notable el descuido en que se halla; esto resulta claro en alguno de los campos más revisados. Analicemos por ejemplo la política misional entre grupos aislados y paganos de México. Recorriendo superficialmente las iniciativas y experiencias de cuatro siglos de misiones en nuestra patria, no es difícil encontrar soluciones a problemas similares a los actuales; soluciones que, ya experimentadas por antecesores nuestros, pueden ser buena guía para corregir defectos y volver a utilizarlas con las debidas adaptaciones a las nuevas circunstancias. Por una ignorancia que resulta culpable, en la política civil y eclesiástica frente a los indígenas se pierden tiempo y recursos en descubrir lo que sería familiar con sólo asomarnos a nuestra historia misional y a nuestra larga experiencia de choque de culturas. Es sintomático de este desinterés por parte de la misma Iglesia, el que en los seminarios que conocemos no exista un solo curso sistemático de historia de la Iglesia de México, lo que nos deja inermes y nos impide comprender problemas actuales cuyas raíces se pierden en el pasado, resultando forzosamente superficiales nuestros planteamientos y trabajo.

El estudio de otros grupos religiosos, fuera del católico, no goza, por desgracia, de mejores perspectivas: es mucho lo que se podría investigar en relación con las distintas iglesias y grupos protestantes, ortodoxos, mahometanos y judíos, y no se ha hecho. Conocemos del interés en relación a la inquisición y sus procesos, pero aun esto resulta fragmentario. Especialmente en lo que se refiere a la época moderna, valdría la pena analizar sistemáticamente y en el marco interesantísimo que ya señalábamos de relaciones opuestas entre Iglesia y Estado las alianzas de las minorías religiosas con el

estado que quería poner en práctica la disposición de libertad de cultos y el mismo interés del estado en patrocinar corrientes disidentes en el seno de la Iglesia Católica, lo mismo que las influencias políticas extranjeras y su relación con el progreso de determinados grupos religiosos.

Si aceptamos que nuestra historia es sólo comprensible supuesta una distinción básica de lugares y tiempos y que hay que diversificar los períodos para las distintas regiones, ya que coexisten en la geografía de México, distintas épocas históricas a la vez, es lógico que hablemos de la importancia que tiene impulsar a nivel regional los estudios históricos, sean éstos de carácter político, económico, social o religioso. Mucho nos queda por hacer a este nivel, antes de englobar con carácter general, movimientos o corrientes de pensamiento que se gestaron en determinados lugares y bajo circunstancias precisas. Esto nos ayudaría a entender su aparente anacronismo. La historiografía local y regional ha sido muy poco atendida, lo aislado en que se mantienen muchas de las iniciativas regionales nos ha impedido caer en la cuenta de ese movimiento y de la importancia que reviste. Mucho se puede hacer, aun con escasos medios, en los planos que ya señalábamos de estudios monográficos, catalogación y salvación de fuentes, publicación de las mismas y desarrollo de la historiografía local. Las distintas corresponsalías del Seminario de Cultura Mexicana o de la Sociedad de Geografía e Historia, brindan experiencias valiosas en este campo y es necesario valorizarlas en una labor histórica que abarque lo ancho y lo largo de nuestra historia patria en todas sus ramas. Existen labores encomiables por parte de distintos grupos provincianos dedicados al trabajo histórico, organizados unos y otros aislados, casi siempre sin los recursos suficientes para realizar un trabajo como el que se necesita. La poca difusión que se da a sus investigaciones hace que en la mayor parte de los casos queden inéditos sus esfuerzos. En el plano regional y en lo que se refiere a historia eclesiástica es digna de mención la obra de J. Ignacio Dávila Garibi que

lleva publicados 6 tomos relacionados con la historia de la Iglesia en Guadalajara.

Como conclusión de lo anterior, puede decirse que, ante las carencias enormes en nuestra investigación de Historia eclesiástica, no es justo omitir lo hecho en relación a muchos de nuestros periodos. Es de todo punto ejemplar la labor de J. García Icazbalceta en relación al siglo XVI, que resulta el más favorecido. Muchas lagunas y desconocimiento en relación a los siglos XVI y XVII; interés y buen número de estudios en relación con la época independiente y el inicio del periodo moderno en las luchas de la reforma; se empiezan a andar caminos más amplios en el estudio de la acción de la Iglesia en relación al cambio social realizado en México en el momento revolucionario, pero no ha sido suficientemente estudiada la verdadera actitud de la Iglesia desde un punto de vista ideológico y político. La gestación del movimiento cristero y sus implicaciones sociales y económicas permite darle un nuevo enfoque a un tema álgido y demasiado simplificado por los defensores o enemigos del mismo.

Hemos indicado desde un principio la sensación de que corren ya los vientos propicios para un enjuiciamiento objetivo en el plano científico de la investigación histórica; creemos que este mismo ambiente de serenidad va creciendo en el seno mismo de la Iglesia. Abrigamos la esperanza de que estas perspectivas apoyen la imparcialidad y la seriedad en la investigación de esa gran parte de nuestra historia que se refiere al fenómeno religioso y a la institución que desde nuestros orígenes hispánicos lo ha dirigido y controlado en forma casi absoluta.

RENOVACION CRISTIANA Y ERASMISMO EN MEXICO

José MIRANDA

AL VENIR estos días a nuestras manos, en impecable versión española,[1] la obra que el ilustre historiador francés Marcel Bataillon dedicó al influjo de Erasmo en España, nos hemos enfrascado en su lectura y abismado en su meditación aún más y con mayor interés y deleite que cuando la recorrimos por primera vez en 1937, a raíz de su aparición en el idioma del autor. Lo cual no es nada extraño, porque esta obra maestra tiene la rara virtud de abrir a quien la explora, en cada incursión por ella, nuevas ventanas a recónditos predios históricos, ventanas que le incitarán a atalayar el terreno ya asequible y a escudriñarlo.

Y eso haremos nosotros aquí, respondiendo a la inevitable incitación: otear desde las anchas ventanas abiertas por el *Erasmo y España* algunos trechos poco contemplados de la historia espiritual española y mexicana.

España

El curso del movimiento de renovación cristiana en la península ibérica es, como muestra Bataillon, largo. Su comienzo, o primer momento ostensible, habría que situarlo en la Edad Media, allá por el siglo XIII, cuando la corrupción del clero alcanzaba quizá mayor grado y surgían con propósitos de ejemplaridad y edificación dos órdenes religiosas llamadas nuevas o mendicantes, la de San Francisco y la de San-

to Domingo, fundada esta última por un español, Domingo de Guzmán, natural de Calahorra. Las dos órdenes perseguían fines de renovación, y la rápida propagación de ambas por la Península pone de manifiesto cuán bien consonaban con el espíritu general de la población. Aunque en este espíritu no sólo estaba implícito el anhelo de reforma religiosa, sino también la animadversión del cuerpo laico hacia las altas dignidades eclesiásticas —obispos y abades—, titulares de señoríos y poseedores de grandes privilegios, por su codicia y excesos, y hacia los clérigos mundanos, muy abundantes entonces, por las frecuentes afrentas que cometían y el mal ejemplo que de continuo daban. Este primer brote del espíritu renovador no llegaría a adquirir pujanza, y las órdenes religiosas que en un momento lo estimularon, se enervarían pronto y dejarían de ser inmunes a los males corrientes de la Iglesia medieval. Sin embargo, quedó de él una realidad que pasaría viva a la época siguiente: una alianza tácita entre el cuerpo laico, singularmente su capa inferior, y las órdenes nuevas, contra el clero regular y las órdenes mundanas, las aristocráticas y terratenientes.[2]

El segundo momento de la renovación cristiana hispánica lo constituye el que principalmente llena el *Erasmo y España,* de Bataillon: el período que abarca desde los albores del siglo XVI hasta el Concilio de Trento, que concluyó en 1563. Fué su momento culminante, aquél en que se plantea con mayor fuerza y amplitud. Coincide, y no por casualidad, con la época en que nace y se despliega España con inusitado brío y el Renacimiento adquiere gran esplendor en Europa; no por casualidad, porque, mírese como se mire, el auge del movimiento renovador no podrá

separarse de ambas circunstancias, de las que parece fruto: del fervor juvenil de un pueblo afortunado y del nuevo enfoque profano y civil de la vida; detrás de todo lo cual se halla la pujanza ascendente de la burguesía que comienza a trastocar los fundamentos de la vida. (Nos parece que esto último —la relación del apogeo de la renovación cristiana con la gran marea de la burguesía— no ha sido debidamente subrayado por Bataillon. Nuestro autor hace una amplia referencia, muy oportuna, al papel jugado por los cristianos nuevos, casi siempre de procedencia burguesa, en el movimiento de renovación; pero no examina aquella relación en general ni recalca su gran trascendencia.)

Al intentar rehacer su mundo, esa España nueva y renacentista se encontró con un legado religioso que no podía agradarle. La corrupción del cuerpo eclesiástico chocaba con su moral. La teología, por lo esotérica, oponía un valladar al conocer ingenuo y sencillo de que eran capaces los más de los laicos. Lo rutinario de las prácticas innumerables y el exceso de ceremonias espectaculares y de intermediarios para la comunicación con Dios, ahogaban la manifestación espontánea del sentimiento religioso y reprimían el culto vivo y directo. Por último, las diferencias de fortuna y condición existentes entre los miembros de la Iglesia aflojaban o rompían los lazos de fraternidad que debían unir a quienes eran hijos del mismo padre y, por principio, iguales ante él.

Y al reaccionar contra el legado que en gran parte repugnaba, esa España volvía la vista atrás, al manantial, al cristianismo primitivo. No tendería a la destrucción de nada fundamental, sino sólo de construcciones accesorias levantadas durante el Medioevo. Su objeto se hallaba, pues, dentro de las directrices

del renacentismo, que eran las de remontarse a las fuentes —de la religión y de la cultura—. La vuelta al manantial prístino, rectificando las desnaturalizaciones y deformaciones medievales —oponiendo a la corrupción la pureza, a la teología (racionalismo escolástico) el intuicionismo y la filosofía o la ciencia de Dios (evangélica), al formalismo exterior la interiorización y el subjetivismo, y al egoísmo de los privilegiados el altruísmo de la caridad cristiana bien entendida—,[3] tal era el signo del movimiento de renovación cristiana que tan honda huella dejó en la España del siglo XVI.

HACE bien Bataillon en salir beligerantemente al paso de excesos definidores y de encarrilamientos fáciles. Ni renovación, reforma y contrarreforma empiezan en un momento preciso del XVI o antes, ni las dos últimas son, por lo menos hasta que no cuajan, unidades cerradas que tengan un curso rectilíneo. No hace falta ser zahorí para descubrir a la renovación dentro de la contrarreforma. Como renovador dentro de la contrarreforma se nos aparece Palafox, por ejemplo, en cuyas obras campea un criterio evangélico y antiteológico. ¿No fué esto principalmente lo que le valió la enemiga acérrima de los jesuítas y el que ellos le tildaran en el siglo XVIII de jansenista —vocablo que en dicho siglo reemplazó al de erasmista como dicterio utilizado contra los tenidos por semiherejes?

Mientras no se pueda ir avanzando en la determinación mediante la pequeña monografía, parece lo cuerdo no fijar más alcances ni deducir más conexiones que los que resulten con claridad de los documentos.

A nuestro juicio, por propasarse algo en el situar y relacionar, el mismo Bataillon dilata demasiado la esfera del influjo de Erasmo. Y sin embargo, él ha trazado con mano maestra las divisiones del campo temático, conforme a las cuales cabe ir colocando cada cosa en su sitio. Ha distinguido certeramente los siguientes ámbitos: el del movimiento de renovación, fenómeno muy amplio y diverso, anterior a Erasmo, y del cual es éste un exponente; el del influjo de Erasmo sobre el movimiento de renovación, y el del verdadero erasmismo, o la adopción plena de las ideas del gran humanista holandés.

Para evitar descarríos, ¿no sería conveniente atenerse a estas distinciones, que bien administradas evitarán el que tengamos por influjo de Erasmo lo que es mera coincidencia, debida a hallarse este autor y el presunto influído dentro de una misma corriente, o por erasmismo lo que es simple influjo, acción natural del definidor y aclarador genial sobre los que discurren en su misma dirección, algo parecido a lo que ocurre con Marx y los socialistas?

La renovación cristiana todavía tendrá un tercer momento relevante, que, por cierto, no recoge Bataillon en la conclusión con que cierra su *Erasmo y España*. Nos referimos al momento que se da en el siglo XVIII a consecuencia o como reflejo de las grandes transformaciones ocurridas en dicha centuria. Existe indudablemente un gran paralelismo entre el momento anterior, el del siglo XVI, y éste del XVIII. Ambos tienen una misma raíz social —la presión de la burguesía en su marcha ascendente—, una gran revolución en el mundo intelectual —el Renacimiento, en el primero, la Ilustración, en el segundo—, y un gran reformador

religioso como guía —Erasmo allí, Jansenio aquí. Sirvan como ejemplo de proposiciones renovadoras dieciochescas las hechas en México por el franciscano José Larrea, lector de Prima. Según acusación contra él dirigida, manifestó, en conversaciones familiares, que los papas habían usurpado más autoridad que la concedida por Cristo, y que los doctores místicos escribieron en los siglos de la ignorancia, y así "no creía más mística" que la que consta en el Evangelio; [4] proposiciones que son casi idénticas a algunas de las emitidas por los renovadores del siglo XVI.

Nueva España

En la Nueva España, como en la antigua, conviene distinguir la renovación cristiana —movimiento general en el que entran muchas cosas—, el influjo de Erasmo y el verdadero erasmismo o la identificación plena con el gran reformador.

1 *La renovación cristiana.*—Ofrece en la Nueva España los mismos contornos que en la Península. Pero debido a las circunstancias especiales —la conquista y la evangelización— que concurrieron en la colonia, hubo diferencias en los grupos en que prendió. La conquista hizo que el movimiento apenas cundiera a los laicos, en su mayoría hombres de acción demasiado incitados por la codicia y arrebatados por el ansia de grandeza y poder. Mientras que la evangelización trajo por consecuencia que dicho movimiento se extendiera más entre los religiosos, a quienes, como veremos, la similitud de situación con la Iglesia primitiva indujo a mirar hacia atrás e inspirarse en la primera plantación del cristianismo. Parece, pues, pertinente que

examinemos por separado las manifestaciones del movimiento renovador en los dos sectores, laico y eclesiástico.

En el sector laico.

Por un lado, nos salen al paso manifestaciones del espíritu anticlerical y contrario a las excesivas prácticas y ceremonias.

En los libros del ramo de Inquisición, del Archivo General de la Nación, son frecuentes los autos incoados en persecución de las siguientes proposiciones, en su mayoría de laicos: que el estado del matrimonio es tan (o más) perfecto y meritorio que el eclesiástico (secular o regular) ; que se debe adorar a Dios y no a los santos; que no obligan a los fieles el ayuno y la abstinencia de carne, y que no son legítimas las bulas ni las indulgencias.

Al lado de estas proposiciones más o menos corrientes o generales, hallamos otras singulares, hijas del mismo espíritu: una de Alonso Delgado (procesado en 1537), cuyo tenor es éste: "que el clérigo que vivía mal por su conciencia [por estar amancebado], mejor le fuera que estuviese casado, que no vivir en pecado mortal"; [5] y otra de Juan Valderrama (a quien se le siguieron tres procesos entre 1569 y 1574), que suena a erasmista, a saber: "que [él] entendía las cosas de la Iglesia mejor que cuantos teólogos había en México y que moralizaría los evangelios tan bien como cualquier teólogo".[6]

Consideración especial merece el caso de Francisco de Sayavedra, del que se ocupa Bataillon en el apéndice de *Erasmo y España* que consagra a América. Pues Sayavedra no era, como los autores de las anteriores proposiciones, persona simple y humilde; era agricultor acomodado, se relacionaba con personas de posi-

ción y no dejaba de tener ciertas lecturas, conociendo alguno, o algunos, de los libros de Erasmo, a quien invocaba como inspirador de sus opiniones. Las proposiciones por él hechas fueron: "que más querían los santos que les imitasen en las obras que no les rezasen diez paternóster"; "que pensaría salvarse mejor rogando a Dios que no a los santos, y que no tenía necesidad de suplicar a los santos, sino sólo a Dios"; y "que tan buena obra era quedar a reparar... [una] parva de trigo que estaba reparando y entender en ella como ir a misa".[7] Del proceso contra él seguido se deduce que no entendía bien a Erasmo y que lo que de éste recoge, o en él respalda, no pasa de ser lo mismo que se expresaba en las proposiciones corrientes de individuos menos cultos del estado laico.

Otra proposición de hombre letrado, apoyada en Erasmo, fué la que salió de los labios de Hernando de Ávila, vecino de México, en 1572. En la acusación del proceso que se le formó se dice que "el reo, reprendiendo a su mujer porque venía muchas veces a confesarse, le dijo que valía más una confesión hecha a Dios que diez a un sacerdote, acotando que lo decía un santo, y otras veces San Pablo, y trajo un libro vedado de los *Coloquios de Erasmo,* y dijo que allí había hallado las autoridades que decía".[8]

Por otro lado, tropezamos con manifestaciones de la reacción contra las extralimitaciones y la corrupción de las órdenes religiosas.

Estas manifestaciones no son como las anteriores expresión de un espíritu difuso del estado laico, sino de una conciencia constituída, colectiva o unitaria, del mismo, ya que se revela a través de su principal órgano representativo, el cabildo.

Es el de la ciudad de México el cabildo en que se patentiza aquella conciencia colectiva de los laicos. Este cabildo mandaba a sus procuradores en la corte, el día 8 de junio de 1562, que pidiesen y suplicasen a S. M. fuese servido ordenar que su embajador residente en la Santa Sede pidiese y suplicase en el real nombre al Papa que proveyera una persona de letras y conciencia, tal cual conviniese, "por reformador general de todas las órdenes" que residían en la Nueva España, y de todos los religiosos de ella, y que se enviase esta persona con facultad bastante, porque así convenía al servicio de Dios y de S. M. y al bien de la tierra en lo espiritual y temporal.[9] Y el 4 de diciembre del mismo año volvía a dirigir otra instancia al rey, diciéndole que por cuanto al tiempo que se ganó la tierra, los primeros religiosos que a ella acudieron fueron de la orden de San Francisco, y éstos guardaron el estatuto de ella en lo referente a ser mendicante, y después se fundaron casas de las órdenes de Santo Domingo y San Agustín; y puesto caso que a la sazón se trató de que vivieran de limosnas y no tuviesen propios ni haciendas, y así lo prometieron, sin embargo no lo habían cumplido, antes creció el tenerlas y adquirirlas; de suerte que entendido por S. M. y sus Consejos, se proveyó y mandó que se quitasen los propios a los monasterios; y aunque se notificó a los provinciales de las órdenes y respondieron lo que habría visto el Consejo Real, no se efectuó, sino que iba adelante el daño; de manera que había gran necesidad de breve remedio, antes de que fuesen señores de todas las haciendas y posesiones de la tierra y los vecinos quedasen despojados de ellas.[10]

Era éste quizá el principal motivo de la animadversión del estado laico hacia el eclesiástico desde los

tiempos medievales. Por ello había aquél visto con buenos ojos la fundación y la difusión de las órdenes mendicantes, que por estatuto, como dice la petición anterior, no podían tener bienes raíces. Ahora, al sentirse defraudado, el estado laico dirige sus tiros contra aquellas órdenes nuevas que han comenzado a concentrar una parte de la propiedad en sus manos. De poco debieron de valer estas quejas del cabildo, puesto que a fines de siglo, según informa Gómez de Cervantes, la acumulación de tierras por los religiosos seguía su marcha ascendente: "De tal manera que han ido y van extendiendo los conventos en esta Nueva España, en adquirir casas y haciendas —escribe—, que creo no me alargaría si dijese y certificase, que la mitad de esta Nueva España está hoy en poder de frailes y teatinos [jesuítas], porque si se considera, pocas calles de esta ciudad están libres de que en ellas deje de haber casas de los conventos de San Agustín, Santo Domingo y de Los Teatinos, pues si ocurrimos a censos, son tántos, que pocos o ningunos de los vecinos deja de ser su tributario; pues en haciendas de labor y ganados están tan extendidos, que la tierra que ellos no poseen, nos la miden por palmos; y si al paso que hasta aquí ha ido, ha de ir adelante, dentro de pocos años será toda la Nueva España de frailes y teatinos".[11]

En el sector eclesiástico.

El espíritu de renovación se extiende más en este sector, principalmente entre los religiosos, y de éstos, entre los franciscanos. Ocurre aquí lo mismo que en la Península, donde la orden de San Francisco fué la que con más calor recibió el nuevo espíritu y apadrinó la introducción de reformas.

En el ramo de Inquisición del Archivo General

de la Nación se recogen algunas proposiciones eclesiásticas en que se manifiesta el espíritu de renovación.

Fray Esteban Veyano, franciscano, dijo en el año 1576, tratando del rezado nuevo, que el Pontífice debía tener necesidad de dinero y que por eso hacía tales misales y breviarios del rezado nuevo, "y que esto era ni más ni menos como decir que el Papa podía conceder perdones siendo un hombre humano, que era cosa de burla, y que lo tuviesen [los fieles] por burla".[12]

Más expresivas del nuevo espíritu son las proposiciones por las que se condenó al presbítero de Puebla Juan Fernández de León, en 1572. Un día había dicho a Pedro Xuárez de Mayorga que no estuviese triste porque no lo había querido confesar Fr. Diego Cañizares, "que se fuese al campo y pensase en sus pecados y se encomendase allí a Dios, y se diese cuatro golpes en los pechos". Otro día, a una persona que le pidió limosna para la capilla de la Limpia Concepción, le respondió "que más se holgara nuestra señora que se diese limosna a los templos vivos que eran los pobres". Y en otra ocasión, declaró que estaba bien dicho al penitente, por el confesor, después de haberlo confesado, "que enmiende la vida", entendiendo con ello "que se aparte del mal y haga bien".[13] Por cierto que este heterodoxo mexicano no procedía de generación limpia y el Santo Oficio le había condenado ya otra vez por el mismo delito.

Quizá fué proposición denunciadora del susodicho espíritu una de que se acusó al prior de Ucareo, fraile agustino, en 1572. Este prior dijo que "la pobreza no es meritoria". Tal expresión era ambigua, y por ello uno de los calificadores se vió obligado a dictaminar que si se quiso dar a entender "que el profesar la po-

breza de las religiones no es meritorio, es herética", mas si se quiso decir que "la pobreza de suyo, en cuanto dice no tener nada, no es meritoria", no tenía mala calidad. Pero otro de los calificadores no quiso pasar por esto, pues opinó que, aun en tal caso, la referida proposición, "por ser dicha en estos tiempos, tiene alguna manera de escandalosa".[14]

Finalmente, otra proposición del mismo orden que las anteriores es la que desliza el franciscano Maturino Gilberti en sus *Diálogos de doctrina cristiana,* a saber: que "no se adora imagen alguna, aunque sea el crucifijo. . . , mas al mismo nuestro señor", proposición que fué calificada de escandalosa y de saber al mismo error.[15]

Pero hay un área donde los religiosos manifiestan más el deseo de una "pristinización" de la Iglesia, el área de la evangelización. Aquí parecían reclamarla las necesidades o exigencias de la Iglesia nueva, de una iglesia en situación similar a la de la Iglesia primitiva: los religiosos eran apóstoles, y los indios, gentiles a convertir, en un primer momento, y luego, neófitos.

Los que, como Zumárraga, recomendaban la conquista espiritual ("la buena guerra o conquista sería la de las almas, enviando religiosos a ellos, como Cristo envió sus discípulos y apóstoles, de paz"),[16] era lógico que fuesen atraídos por los procedimientos y prácticas simples de los tiempos primitivos del cristianismo, por parecerles más adecuados que los modernos para la nueva situación.

La pauta de la Iglesia primitiva fué la preferida por la mayoría de los interesados en realizar empresa espiritual, principalmente por los misioneros. Vasco de Quiroga, en Carta al Consejo de Indias, de 14 de agosto de 1531, se ofrecía "a poner y plantar un género

de cristianos a las derechas, como primitiva iglesia"; [17] Zumárraga, en 1537, quería que los clérigos de la Nueva España viviesen en comunidad, con su prelado, "según y la manera de los primeros clérigos y canónigos regulares, y que S. M. no enviase a ella clérigos que no fuesen examinados en bondad de vida y suficiencia de letras, pues para pilares de una iglesia nueva como la de acá se debían buscar los clérigos más honestos y virtuosos que en España se hallaren"; [18] y el P. Mendieta escribía al rey en 1586 que "ésta [la de la Nueva España] es iglesia primitiva en respecto de estos naturales, y ellos en sí son la gente más débil y más necesitada de verdaderos apóstoles para sus pastores y ministros que otra ninguna que se haya visto".[19]

La idea de dar, por necesidad y conveniencia, a los nuevos cristianos un tratamiento que cabría llamar de iglesia primitiva, es puesta de relieve por un proceso seguido en 1580 contra Francisco de Marieta, Domingo de Amenzaga y Juan Hernández, dominicos de Chiapas. Fueron éstos denunciados por haber dicho que los indios naturales de esta tierra, convertidos a la fe y bautizados, no estaban obligados a la confesión sacramental de sus pecados. La mayoría de los testigos declaró que los tres frailes habían sostenido, durante una discusión, que los indios no estaban obligados a confesar sus pecados sacramentalmente, ni aun a guardar la ley de Dios en todo o en parte, ni tenían obligación tan particular como los españoles, por ser cristianos nuevos. Uno de los acusados que depusieron en los autos, fray Juan Hernández, aseguró que nunca hizo la proposición de que los indios no estaban obligados a la confesión; que lo que pudo haber dicho era "que por ser gente nueva y de poca capacidad, y también por no tener copia de confesores, no los apremiaban ni

compelían [los dominicos] con azotes, ni con otras penas a que confesasen cada año", y que éste era el común parecer de los religiosos de su orden en el obispado de Chiapas.[20] Manifiéstase, pues, aquí, cómo la tendencia a la "pristinización" de la Iglesia, por lo que concierne a los indios, tenía sus raíces en la situación creada en América y parecía imperativo de las circunstancias.

En fin, por el lado eclesiástico también se observa una pronunciada tendencia a dar a las nuevas comunidades de creyentes un sentido de solidaridad social, amplia y efectiva, que faltaba en las peninsulares. Abunda, sobre todo en el sector regular, la idea, y el propósito, de que la hermandad cristiana, presidida por el principio del amor al prójimo, debe tener alcance general, trascender a todos los órdenes de la vida, y ser, por tanto, correctivo de la desigualdad social.

¿No palpitan tal idea y propósito en el corazón de las misiones, en algunas de las cuales se descubren rasgos de comunismo económico y social, y en las que aparecen en primer plano ciertas instituciones de ayuda y amparo, no brindados éstos como caridad individual o colectiva, sino como algo debido a todos por la comunidad, en razón de la hermandad constitutiva?

Los hospitales de los pueblos, de los que hay no pocos ejemplos en la región de Michoacán, también parecen obedecer a la misma tendencia. Dichos hospitales eran mucho más de lo que son en nuestro tiempo: además de recoger enfermos, daban albergue a los ancianos y menesterosos, ofrecían cama y pan a los viajeros faltos de recursos y practicaban la previsión social en múltiples formas.

Asimismo, los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga tuvieron de seguro su fuente primordial de inspiración en la referida idea, que probablemente re-

forzó en su autor la influencia de Erasmo, aunque en la realización siguiera patrones sacados de las utopías de la época, singularmente de la de Tomás Moro.[21]

En ciertos actos de los indígenas, sugeridos indudablemente por los religiosos, se aprecia también la intervención de la repetida idea. He aquí, como ejemplo, una donación hecha por los caciques y principales de Huejotzingo a los macehuales (gente del común) de esta localidad —entresacamos de la carta de donación las partes más interesantes al respecto:

"aunque algunas de nuestras costumbres eran buenas —dicen los caciques y principales— no se pueden comparar con las cristianas, como parece en el conocimiento y amor a un solo Dios, que es el primer mandamiento de la ley cristiana, y en el segundo de amar cada uno a su prójimo como a sí mismo, por lo [que] viendo nosotros esta gran igualdad, verdad y rectitud, y verdad y bondad cristiana, determinamos de nos sujetar a ella y guardarla y obrar según de ella parece claro y manifiesto, en que nuestros antepasados anteponían sus provechos y honras a las de los prójimos y macehuales y todo lo querían para sí, sin tener respecto a la caridad para sustentar a los pobres y miserables, para lo cual nosotros, después de haber considerado y mirado esto muchas veces mucho tiempo, ayudados de la gracia divina, concertamos repartir nuestras tierras y heredades con los macehuales que ningunas tienen para vivir y sustentarse ellos y sus mujeres e hijos, y dárselas en donación perpetua para siempre jamás. . . , y porque nosotros hemos vivido y vivimos de los frutos de estas tierras y heredades, servicios y rentas que los macehuales nos solían dar en arrendamiento por las tierras que les arrendábamos al presente, es razón que ellos, ya que no nos den tanto como solían, pues ya

todos somos cristianos, y es razón que guardemos la ley del prójimo, ellos nos den alguna cosa de renta por las tierras que les diéremos. . .".[22]

2 *El influjo de Erasmo.*—Difícil es ponderar el influjo de Erasmo en la Nueva España. Debido a la coetaneidad de este humanista con el movimiento de renovación, resulta imposible determinar en la mayoría de los casos si una proposición u opinión en la que coincide algún renovador con Erasmo está inspirada por éste o es parto del movimiento.

Claro es que no puede discutirse la existencia de un influjo de cierta amplitud en todo el sector culto de la Iglesia —muy extenso entonces—, que deseaba cierta renovación o reforma religiosa. Hasta que se le prohibió y "arrimó" a Lutero, sin duda fué Erasmo autor sumamente leído y aprovechado. La huella de su influjo, pocas veces impresa con gran nitidez, puede ser descubierta en muchos escritos religiosos de la época; todo depende de que se los examine con detenimiento, e incluso de que se sepa leer entre líneas. Pero salvo en contados casos, muy conocidos, tal influjo es escurridizo como la anguila y se nos escapa fácilmente de la mano cuando tratamos de aprehenderlo. Creemos preferible, por ello, prescindir en este breve estudio de la huella borrosa del influjo de Erasmo y contraernos a la evidente.

Huella evidente es, por un lado, la circulación de sus obras y, por otro, las proposiciones en que se le involucra como inspirador o en concepto de autoridad.

De la abundante circulación de los escritos de Erasmo dan fe las listas de libros prohibidos que recoge la obra *Libros y Libreros*, publicada por el Archivo General de la Nación.[23] Dichas listas revelan también

que la difusión de aquellos escritos, cuando se la compara con la de otros libros de la época que gozaron de menos fama, no fué exagerada, y ni siquiera grande.

Las proposiciones en que se involucra expresamente a Erasmo no son muy frecuentes en el ramo de Inquisición del referido archivo. No hemos encontrado más que las ya citadas de Sayavedra y de Hernando de Ávila. Aunque sin señalamiento de procedencia, es casi seguro que la tuviera erasmista la proposición de Maturino Gilberti, que también citamos antes.

3. *El verdadero erasmismo.*—Por lo hasta hoy conocido, el influjo que Erasmo haya podido ejercer sobre algunos espíritus en la Nueva España no puede llevarnos a concluir que hubo en ella verdaderos erasmistas, es decir, discípulos o secuaces plenos de Erasmo.

Desde luego, no cabe considerar como erasmistas a los novadores cristianos que coinciden en ciertos puntos con Erasmo y recogen algo de él, o se inspiran en algunas de sus proposiciones o ideas.

En tal caso se encuentra, más que ningún otro novador, Zumárraga. Este jerarca de la Iglesia mexicana aprovecha, según ha mostrado Bataillon, buena parte del *Enquiridion* y de la *Paráclesis* en su *Doctrina breve,* y refunde en la *Doctrina Cristiana,* impresa por orden suya, la *Suma* del Dr. Constantino, obra que rezuma erasmismo por todos los poros. Pero el mismo Bataillon muestra cómo Zumárraga va espigando en aquellas obras de Erasmo lo que casa o concuerda con sus ideas, y desdeñando o modificando lo que repugna a las mismas, principalmente "las alusiones concretas que eran sentidas como agresiones al formalismo monástico, a la teología escolástica [y] al derecho canónico", y "las menciones de filósofos gentiles que relacio-

naban más o menos a la *Philosophia Christi* con las doctrinas de la antigüedad clásica".[24]

El aprovechamiento de Erasmo —certero definidor y claro y expresivo expositor— por un miembro prominente de la orden franciscana era bastante natural, dado que esta religión prohijaba como aquél el evangelismo y propiciaba la sencillez; máxime en una tierra, como la Nueva España, en que los frailes se vieron convertidos en apóstoles —situación evangélica— y tuvieron que habérselas con pueblos poco adelantados —situación primitiva. Fácil es perseguir el evangelismo y la tendencia a la sencillez en la mayoría de los franciscanos que dejaron obra escrita en la Nueva España.

Mas el aprovechamiento no pasó de los límites de la coincidencia. En puntos principales, como los señalados antes, y también en algunos otros, por ejemplo, el culto a los santos, la adoración a las imágenes y el cumplimiento de las prácticas religiosas, anduvieron bastante alejados Erasmo y los franciscanos. Por eso, Zumárraga, que había publicado una doctrina breve sacada en gran parte de escritos de Erasmo, copiados al pie de la letra, expedía un edicto tan poco erasmista como aquél en que exhortaba a los vecinos de México a que asistiesen a la iglesia[25] y ponía duramente la mano sobre un lego inofensivo algo soliviantado por el humanista rotterdamniense.[26]

¿Habría, pues, que aceptar la negativa como respuesta a la cuestión de si hubo verdaderos erasmistas en la Nueva España? A ello nos hubiéramos visto obligados si, al revisar los expedientes de heterodoxia del ramo de Inquisición (Archivo General de la Nación), no hubiésemos hallado un caso de verdadero erasmismo, un discípulo pleno de Erasmo. Se trata de un religioso

franciscano, fray Alonso de Cabello, a quien procesó la Inquisición de México, en 1573, por hereje y apóstata.[27]

Cabello, que tenía a la sazón 18 años, había nacido en Sevilla y era hijo de padres sevillanos. Con ellos pasó a la Nueva España de muy tierna edad. El autor de sus días fué en México corregidor de algunas ciudades importantes y abogado de la Audiencia; ya había muerto cuando su hijo fué procesado. Ingresó Cabello en la religión franciscana a los quince años y a los diecisiete se ordenó de epístola. En el seno de su comunidad hizo los estudios de gramática, artes y filosofía, y comenzó los de teología.

Aunque Cabello trata de exculparse todo lo posible en sus declaraciones, dedúcese claramente de los autos judiciales que fué un ferviente admirador y secuaz de Erasmo.

Él mismo relata cómo se inficionó. Para saciar el "apetito del siglo de ser gran retórico y latino", buscó con particular estudio y diligencia un libro a cuya imitación se pudiese formar; y leyendo algunas obras de Erasmo, le agradó tanto su estilo y manera de hablar que se entregó totalmente a la "lección" de ellas.

He aquí las que dice que pasaron por sus manos (las cito como él las escribe en su confesión): "los *Preceptos de gramática* comentados por Juan de Mallara; el *Copia verborum; De conscribendis epistolis;* el epítome de Lorenzo Valla hecho por Erasmo; las *Chyliadas,* en parte; las glosas o *scholias,* prólogos y epístolas que pone sobre el tomo primero de San Jerónimo; las *Paráfrasis sobre el Nuevo Testamento;* el diálogo que hizo *De recta latini, grecique sermonis pronuntiatione,* y otro diálogo suyo intitulado *Ciceronianus*". También leyó "las cosas que recita Alberto

Pío de las obras de Erasmo y unas dos epístolas que allí están del mismo Erasmo".

En la mayor parte de estas obras no halló ninguna otra cosa sino elegante estilo, según el mundo. Pero en lo que Erasmo decía advirtió que siempre era libre o sospechoso. En particular, maltrataba y perseguía a las religiones. Al principio le amargaba mucho esto; mas no por ello dejaba de leer las obras. "Y al fin, con el uso de la continua lección", las hizo para sí "más blandas y sufribles", porque de ninguna manera se quería apartar de ellas, "atraído y detenido con el gusto que tomaba increíble de aquella elocuencia mundana".

Por otra parte, el de su natural siempre fué ingenio libre, de tal manera que sin escrúpulo alguno leía cualquier obra que se le ofreciera, con tal que no la viese vedada.

Y así, con esta libertad, dice él —y con aquellas lecturas, añadimos nosotros—, comenzó a hacerse "muy liviano en los pensamientos" y a ensoberbecerse "con la ciencia".

Empieza entonces la heterodoxia: admite o concibe ideas contrarias a las doctrinas de la Iglesia y llega a manifestarlas por escrito. Él mismo indica que la mayor parte de tales ideas provienen de Erasmo.

Menospreció, tuvo por innecesarias y consideró como supersticiones las ceremonias de su orden que miran a la buena composición del cuerpo y común decoro de los religiosos, como son, "andar con pasos concertados, traer la capilla puesta, las manos cruzadas, los ojos bajos, guardar el recogimiento. . . , guardar estrecho silencio, comer con la capilla puesta, beber con ambas manos y dormir con la capilla puesta y cubierto". Le pareció que estas reglas no debían observarse

con rigor, y que "aunque uno del todo no las guardase, no había por eso de ser tenido por más perfecto, ni menos bueno, que otro que las guardase estrechamente". Y no tan sólo las menospreció en su pensamiento, mas tampoco de obra las observó, y siendo advertido por personas religiosas de su orden que las cumpliese, escribió un papel "pintándolas todo lo peor que pudo y diciendo mal de ellas".

Se atrevió a sugerir una nueva forma de comunidad religiosa, por creerla mejor que la existente: una orden en que no se hiciese voto de observar la regla perpetuamente, sino que "los que quisiesen guardarla, pasado el año de la probación, fuesen admitidos a los oficios y dignidades de la orden por alguna pública y solemne ceremonia", sin hacer voto, ni obligarse a la guarda de la regla, para que si después no creyesen conveniente seguirla, tuvieren franco el retorno al siglo, y pudiesen así dejarla sin incurrir en excomunión. En esta clase de orden no debería haber tantos sacerdotes como entonces había en las existentes; sólo uno en cada convento como cura de los demás religiosos; el noviciado sería más largo y los novicios se ejercitarían de manera distinta a la actual. Daba como razones en pro de la nueva religión que "había menos culpa en los defectos y pecados sin voto que con él, y más libertad en echar de la orden a quien diese mal ejemplo", y, por otra parte, que permitía la salida a quien no pudiese o quisiese llevar la regla. Y aún no se detendría en esto, pues más tarde llegaría a la conclusión, hecha por escrito, de que más aconsejadamente procederían los frailes si viviesen bajo el instituto y regla evangélica sin profesión de ningún género.

Todavía dió un paso más allá fray Alonso Cabello por el lado de las religiones, las rechazó en absoluto y

las atacó por nocivas. Y al objeto de demolerlas, redactó un breve diálogo, el más largo de sus cortos escritos, que intituló *Fichtae religionis esphyra* —Martillo de religión fingida. En él reunió todas las cosas que contra las religiones había leído en Erasmo y otras que él inventó e imaginó; [28] concretamente, dice que tomó del diálogo *De Recta Pronuntiatione* algunas sentencias, en especial del folio 30 y siguientes, "donde reprueba el ocio por autoridad y ejemplo de San Pablo". El intento del diálogo de Cabello era, según su autor, "venir a decir mal de los religiosos y por consiguiente inferir que no había de haber religiones"; y para mayor confirmación de tal intento, "aquella persona a quien atribuyó la impugnación de las órdenes llamó. . . *Etimegorus,* que quiere decir hablador de verdad, y aquella persona a quien atribuyó la defensa de las dichas órdenes llamó. . . *Pseudologus,* que quiere decir hablador de falsedad". Al primero atribuyó todo lo malo que decía de las religiones, para que se entendiese que era verdad; y al segundo todo lo bueno, para que se entendiese que era falso. Las proposiciones vertidas por Cabello en el diálogo son, en buena parte, sumamente ofensivas y denigrantes,[29] hijas quizá del resentimiento o despecho que abrigaba contra algunos de sus superiores o compañeros, y que sale a relucir bastante a menudo en el proceso: los frailes sólo en lo exterior muestran religión; son en general malos y viciosos, y viven en el ocio sin ser útiles a sus semejantes, singularmente los de su provincia; "la verdadera religión consiste en aquello que debe guardar un cristiano"; nadie piense ser religión santísima las rasuras, los cíngulos y las cogullas; las reglas de las religiones oprimen a los hombres y no los hacen más piadosos (esta proposición dice que la sacó de Erasmo, "en mu-

chos lugares de sus obras") ; "el cuidado de los obispos y la limpia vida de los sacerdotes corregirían la fe mejor que los claustros de los monasterios. . .".

Algunas otras proposiciones, de mayor o menor heterodoxia, hizo Cabello que le fueron "cargadas" en la sentencia.

Quitó —como él dice— a la teología escolástica mucha parte de la dignidad que le da la Iglesia, posponiéndola siempre a la positiva, por tener muy ciertamente creído que era atrevimiento diabólico mezclar en los misterios de la fe que la sacra doctrina enseña las opiniones de los gentiles, así en filosofía natural como en lógica.

La pareció bien la opinión sostenida por Erasmo de que a los niños bautizado les habían de dar al llegar a adultos otra forma de confirmación diferente de la que se usaba.

Basándose en que la elección de San Matías la hicieron todos los apóstoles por sorteo o suerte, declaróse partidario de que todas las elecciones canónicas, incluso la del Papa, se efectuase en dicha forma. (Esta proposición cree que "la sacó a la letra de Erasmo, leyéndolo y escribiendo lo que había leído".)

Y manifestó que "la concepción de la Virgen. . . se funda en común opinión y no en razón necesaria".

Cabello, además de los papeles ya citados, escribió una oración sobre el matrimonio —De matrimonio y contra matrimonio—, en la que aprovechó el orden y modo de una que Erasmo titula *Exemplum Epistolae Suasoriae*, e incluye en sus *Conscrivendis Epistolis*.

Este tierno erasmista tardío no fué muy sincero en el proceso. Supo defenderse con rara habilidad, tratando de hacer pasar como ejercicios de retórica y como mera herejía mental lo que a todas luces era más que

esto. En general, procuró cargar la mayor parte de la culpa sobre Erasmo, a quien, dice, leyó incautamente, y de quien, asegura, tomó muchos párrafos para el entrenamiento retórico sin reparar demasiado en lo que decían, y sobre todo sin intención de acoger sus doctrinas. La actitud ingenua y de arrepentimiento [30] que adoptó le libraron de una pena extrema. Aunque el Santo Oficio declaró que había incurrido en herejía y apostasía, considerando las confesiones y señales de contrición y arrepentimiento que hizo, y del perdón y penitencia que pidió, le reincorporó al seno de la Iglesia y le impuso como pena la abjuración y detestación pública de sus errores, la suspensión perpetua del orden sacro, la privación en su orden del voto activo y pasivo, la permanencia en la condición de fraile menor —"sentándose en el más bajo y último lugar de todos los frailes"— y la reclusión en una cárcel de su religión por espacio de tres años.

Es de advertir que Erasmo no es considerado en este proceso como hereje; se le coloca en un grado muy próximo a la herejía y se le reputa fautor de ella, y sus obras son calificadas de sospechosas y peligrosas, e incluídas en la rúbrica general de los llamados peyorativamente libros profanos, cuya lección tan reprobada —dice el fiscal— es "una de las raíces de donde suelen nacer las herejías" y nacieron muchas de las de aquellos tiempos.

NOTAS

1 Publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1950. La traducción ha sido hecha por Antonio Alatorre.

2 Manifestación clara de esta alianza fué la ayuda prestada por las órdenes nuevas al estado llano durante el levantamiento de las comunidades y la voluntad expresada por éstas, en los llamados Capítulos del Reino, de que los franciscanos y dominicos figurasen entre los procuradores a Cortes nombrados por diócesis o provincias.

3 Este aspecto social de la renovación tuvo gran importancia. Aunque nos consta que Bataillon lo conoce bien, no lo trata en su *Erasmo y España*, seguramente por quedar fuera de los límites que todo investigador ha de trazarse. No estará de más añadir que las obras sobre la función social de la riqueza en la Iglesia forman una rama bastante frondosa de la literatura española del siglo XVI.

4 AGNM. (abreviatura con que citaremos al Archivo General de la Nación, México), Inquisición, 1307, exp. 6, año 1796.

5 *Id.*, 125, exp. 6.

6 *Id.*, 114, exp. 5.

7 *Id.*, 18, exp. 1.

8 *Id.*, 112, exp. 3.

9 *Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, 17, 57.

10 *Id.*, 17, 52.

11 "Memorial de Gonzalo Gómez de Cervantes para el oidor Eugenio Salazar, oidor del Real Consejo de Indias" (publicado con el título de *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi*, por la Antigua Librería Robredo. México, 1944, 183).

12 AGNM., Inquisición, 117, exp. 9.

13 *Id.*, 111, exp. 1.

14 *Id.*, 29, exp. 8.

15 *Libros y libreros en el siglo xvi*. Publicaciones del AGNM., 6, Proceso contra fray M. G., 32 y 35.

16 GARCÍA ICAZBALCETA.—*Don Fray Juan de Zumárraga*. México, 1947; 3, doc.

17 *Colección de documentos inéditos de... América*, 13, 421.

18 Instrucción de fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio universal, febrero de 1537. CUEVAS.—*Documentos inéditos*, 63.

19 Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al rey don Felipe II. GARCÍA ICAZBALCETA.—*Cartas de religiosos de Nueva España*. México, 1886; 1, 39.

20 AGNM., Inquisición, 1 A., exp. 54.

21 *V.* ZAVALA.—*La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España*. México, 1937; e *Ideario de Vasco de Quiroga*. México, 1941.

22 AGNM., Mercedes, 4, 5.

23 Los más leídos parece que fueron las *Chyliadas*, los *Adagios*, los *Escolios sobre San Jerónimo* y el *Enquiridion*, por el orden en que están reseñados.

24 *El Enquiridion*, edición del centro de Estudios Históricos de Madrid, 533.

25 *V.* GARCÍA ICAZBALCETA.—*Don Fray Juan de Zumárraga*; 4, doc. 28.

26 Bataillon dice que la pena fué blanda. Para el delito, y en comparación con otras penas impuestas en la época, y dado también el valor que entonces tenía la moneda, a nosotros nos parece dura.

27 AGNM., Inquisición, 116, exp. 1. Este proceso y los escritos de Cabello serán publicados en breve por El Colegio de México, con una introducción del autor de estas líneas.

28 "Presupongo que el dicho diálogo es hecho de materias sacadas de diversos lugares de Erasmo, y éstas son comúnmente las que en general tocan a las religiones, y de otras que yo mismo fingía, y éstas son las que tocan en especial y particular a esta Santa provincia del Evangelio y a los religiosos de ella."

29 El fiscal dice que llama a los frailes "hombres sin vergüenza, llenos de envidia, sin piedad, de feas y torpes costumbres, ociosos y glotones, y que sus propias honras se despedazan unos a otros entre sí, y que toda su vida es una perpetua contención, odio disimulado y encubierto...".

30 El arrepentimiento lo expresa principalmente volviéndose contra Erasmo y contra su propia vocación humanista: "Pluguiere a Dios —dice en una parte— que yo los pudiere sacar todos [los párrafos] en que Erasmo habla contra las cosas de nuestra santa fe, para que se vea cuán peligrosas son sus obras a los que las leen familiarmente, y cuánta ocasión dan de pecar...; en lo que toca a mí, digo a Dios y al mundo que el principio de mi caída vino de la lección de Erasmo...". Y —declara en otra parte— "no hay cosa que más fácilmente resbale y caiga que el hombre soberbio dado a las letras profanas".

ZUMARRAGA, REFORMADOR DEL CLERO SEGLAR

(UNA CARTA INÉDITA DEL PRIMER OBISPO DE MÉXICO)

Marcel BATAILLON

El documento que publicamos a continuación llamó la atención del P. Mariano Cuevas hace más de treinta años. Bien echó de ver el autor de la *Historia de la Iglesia en México*[2] que se trataba de una carta de Zumárraga. Pero se contentó con entresacar de ella algunos párrafos, no muy cuidadosamente copiados, sin reparar en lo más notable de su contenido, y sin procurar relacionarlo con un determinado momento de la historia de la Iglesia, tanto mexicana como universal.

Se trata a todas luces de una copia, pues el original remitido al Emperador por Zumárraga iría fechado y firmado por el Obispo de México. Veremos qué sentido puede tener el que esta copia lleve al final la firma autógrafa de fray Bartolomé de las Casas. Es firma anterior a la época en que fray Bartolomé empezó a ostentar el título de Obispo de Chiapas, lo cual nos da desde luego un *terminus ad quem* para la fecha del documento: es anterior a la primavera de 1543. Y con esta advertencia nos orientamos también hacia un *terminus a quo;* pues la junta de obispos a que alude Zumárraga, si es anterior a 1546, no puede ser sino la de 1537. Es de lamentar que el P. Cuevas, al dedicar un capítulo entero a las "Juntas de las autoridades eclesiásticas"[3] en la naciente Iglesia mexicana, haya pasado

por alto la junta de obispos de 1537. Y eso que la existencia de dicha junta consta de un documento publicado por Lorenzana en sus *Concilios mexicanos* y ampliamente comentado por Icazbalceta.[4]

La mencionada alusión a la junta de 1537 plantea un problema nada difícil de resolver. Zumárraga, después de exponer el remedio que se le ha ocurrido para la reforma del clero seglar (imponer a los clérigos, especialmente a los beneficiados, una vida casi conventual), agrega: "y en esto hemos venido todos los más obispos cuando en nuestro ayuntamiento que Vuestra Mg[t] nos mandó hacer lo platicamos". ¿Por qué no figura esta propuesta en la carta colectiva en que los obispos, el 30 de noviembre de 1537, recogen las conclusiones prácticas de su junta? Probablemente por no haber sido acuerdo unánime, sino de la mayoría de los prelados ("todos los más obipos", dice Zumárraga en forma algo ambigua). Pero que Zumárraga, ya a principios de 1537, estuviese decidido a proponer al próximo Concilio universal tan radical reforma del clero seglar de las Indias, lo sabemos por una instrucción y una carta del Obispo, ambas publicadas por el P. Cuevas.[5] Es más, se ve en ellas que la reforma ideada por Zumárraga alcanzaba no sólo a los beneficiados, sino a los clérigos seglares en general: "que *los clérigos* destas partes vivan *todos* con el prelado suyo en comunidad, según y de la manera de los primeros clérigos o canónigos regulares. Que moren dentro de un claustro e duerman en un dormitorio y coman en un refitorio y vistan de un vestuario común y honesto, y no salgan fuera sin compañero y sin licencia de su prelado".

La carta que publicamos justifica como exigencia práctica lo que a primera vista pudiera parecer extre-

mismo reformador. El Obispo carga con la responsabilidad del clero de su diócesis. Por más esfuerzos que haga para avisar y castigar a los clérigos, "ellos son muchos y en muchas partes divisos", mientras el Obispo "es uno y no puede estar sino en un lugar". De ahí la conveniencia de que vivan todos los de México en comunidad bajo la inmediata vigilancia de su prelado.

De haber conocido Icazbalceta este proyecto al escribir su biografía de Zumárraga, no cabe duda de que lo hubiera comentado debidamente. Tiene dos caras: una, vuelta hacia América, mira a la pecaminosa vida del clero seglar de las Indias, de cuya inmoralidad hay muestras tremendas en la correspondencia de Zumárraga.[6] Todavía el P. Constantino Bayle en su obra reciente sobre *El clero seglar y la evangelización de América*[7] (aunque menos que el P. Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México)* pasa como sobre ascuas por este asunto, que es imposible soslayar sin falsear toda la historia religiosa de Hispanoamérica. El tema rebasa enormemente los límites de esta introducción a un documento. Baste decir que las quejas del primer obispo de México acerca de "la descompuesta y desordenada vida de los clérigos", sus alusiones a la heroica lucha que personalmente sostuvo para reformar la inmoralidad clerical, "dello fraternalmente. . . dello por castigos", podrían ilustrarse con páginas enteras sacadas de otras cartas suyas.

La otra cara de la reforma claustral del clero seglar mira hacia Europa. Expresa el afán general de reforma de la Iglesia, de dignificación del clero, de imitación de la Iglesia primitiva. El cardenal Cisneros la intentó en la catedral de Toledo, sin éxito (pues los canónigos apelaron a Roma y ganaron el pleito), pero con bastante empeño para edificar los aposentos, todavía existen-

tes en el claustro, en que pretendía alojar a los beneficiados reduciéndolos a vida regular.[8] El obispo Zumárraga comparte los afanes de reforma eclesiástica de muchos hermanos suyos en religión, de Cisneros en adelante. Sus cartas de febrero de 1537 estaban estremecidas por la esperanza de participar, aunque fuese desde lejos, en el Concilio universal cuya reunión creía inminente.[9] Como muchos españoles en 1527, año en que Carlos V sacó a Zumárraga del Abrojo para mandarle a la Nueva España, espera el Obispo que el Emperador sea brazo de Dios para "la reformación de la Universal Iglesia". Se ha malogrado la indicción del Concilio de 1537. Zumárraga escribe la carta que comentamos pocos años después, en 1539 o 1540. Tal vez viniese en el paquete de cartas que fray Bartolomé de las Casas traería con otros encargos cuando vino de Guatemala y México en 1539 como emisario de los evangelistas del Nuevo Mundo.[10] Es notable que en ella no se hable del Concilio (de cuya convocación volvió a tratarse en el verano de 1541),[11] pero sí de la reforma general de la Iglesia y del papel que en ella le corresponde al Emperador. Zumárraga pide para su Iglesia mexicana una ordenación que, suplicada por el Emperador y otorgada por el Papa, podría tener un valor universal de ejemplo, "porque quicá quiere y ha ordenado Dios que desde acá la dicha universal reformación se haya de comenzar".

No tuvo mejor éxito la petición de Zumárraga que la iniciativa de Cisneros. Nos lo dicen a las claras las gestiones de fray Bartolomé de las Casas, cuando, obispo electo de Chiapas, pide a su vez que se conceda a su iglesia la organización claustral de la vida del cabildo. El Rey de Castilla manda a su embajador en Roma suplique "a Su Santidad mande expedir

breve por el cual dé licencia y cometa al dicho obispo fray Bartolomé de las Casas para que persuada y procure con los canónigos y dignidades que están al presente instituídos a que sean canónigos reglares y vivan debaxo de la regla y segund y de la forma e manera que solían vivir los canónigos de la iglesia de Osma, o de la manera que a él le paresciere..." [12] No se menciona otro precedente más moderno que el de Osma,[13] bien conocido de los dominicos por haber sido rector de los canónigos regulares de aquella sede el propio Santo Domingo de Guzmán.

Volviendo a la carta de Zumárraga, caben varias hipótesis acerca del origen de la copia que se conserva hoy, con la firma de Las Casas, entre varios documentos lascasianos. Pudo ser entregada a fray Bartolomé al mismo tiempo que el original, para que el fraile procurase en la Corte la reforma sugerida por el Obispo de México. Pudo ser sacada del original, a instancias de fray Bartolomé, por la secretaría del Consejo, cuando, ya electo obispo de Chiapas, quiso conseguir la misma reforma para su obispado. Tal vez pusiese entonces su firma al pie de la carta copiada para prohijar las ideas expresadas en ella. De todos modos, es papel que manejó personalmente Las Casas, y aunque la firma no fuese más que rasgueo casual del procurador de los indios, trazado para probar una pluma nueva, sería reliquia dos veces veneranda de la naciente Iglesia americana.

DOCUMENTO

†
S.C.C.M[t]

El Obispo de México beso las manos reales de V. Mg[t]. a la qual suplico humillmente plega saber cómo, después que

V. Mg^{t}. me hizo merced de nombrarme y darme cargo deste Obispado siempre he procurado y trabajado de probeer a una nescessidad muy grande que cognoscí, al principio que vine, tener esta nueba yglesia que se edifica en estas Indias destos infieles; de la qual provisión cuelga muy principalmente la conversión dellas y plantación de nuestra sancta fee cathólica en todo este nuevo orbe. Y ésta es que los eclesiásticos todos que acá pasaren, de qualquiera orden y religión que sean, y en estas tierras ovieren de bivir, sean virtuosos y religiosos y adornados de buenas costumbres, porque estas gentes naturales destas tierras miran mucho a las obras que los christianos hazen, y señaladamente a los ministros de la Yglesia. Y tenemos por larga expiriencia cognoscido que aprouechan o desaprouechan muy mucho con ellas, y que más efecto de doctrina y christiandad haze en ellos un hombre que biua bien y vean que da de sí buen exemplo que no cincuenta ni ciento que les pedriquen quanto quiera que sean y por muchas que fueren buenas palabras; y por el contrario más daña un christiano, e principalmente si es eclesiástico, con una obra que le vean los yndios hazer mala, que muchos edifican con sancta vida y con pedricalles toda la doctrina sagrada. Y puesto que siento, según Dios y lo que cada día me dicta y llora mi ánima, que en todas estas Yndias se deue de probeer y velar sobre esto, como cosa mucho más que otra temporal y espiritual necessaria, y como no soy obligado a todo más de a lo que eché sobre mí yndiscretamente y por quien tengo enpeñada mi ánima, que es esta yglesia, por ésta lo é procurado, no sé si tan diligentemente y con tanto cuydado como mi obligación lo rrequiere, aunque sé que nunca hize ni hago en cosa alguna todo lo que podría y debría hazer, porque fué más fácil a ponerme en tan grand peligro, que soy temeroso de la estrecha qüenta que espero de dar.

Al propósito digo, Cesárea Mag^{t}, que viendo cada día la descompuesta y desordenada vida de los clérigos, y los malos enxemplos que todos comúnmente por la mayor parte dan y an dado por esta tierra, de donde a salido y sale grand corrupción para estos naturales y los mismos españoles poco menos, y aun quiçá tanto y más se corronpen viendo los malos exemplos y escándalos de los ecclesiásticos, por donde las cosas divinas vienen en grande oprovrio y menosprecio, yo

é trabajado de los enmendar y rreformar quanto é podido, y con la caridad me a dado, dello y muchas vezes entrellos y muy fratinalmente, dello y otras muchas por castigos y destierros y otras penas, que según derecho, usando siempre de misericordia y con amorosa affición, devía de les dar. Pero al cabo no puedo estoruarles ni coercelles sus delictos, como ellos sean muchos y en muchas partes diuisos, y yo sea uno y no pueda estar sino en un lugar. Y como esto sea violento, y si algo se escusa en lo público, alguna vez al cabo sale a oydos del mundo, puesto que de encubrirlo a mí trabajen, y así aquello dexan de hazer que saben y mañean que yo puedo ignorar; y como esto sea en daño de tantas ánimas de que tengo que dar qüenta a Dios, ni puedo estar sin sospecha de mi perdición y por consiguiente bivir vida muy amarga. Y pensando noches días en el rremedio mío y suyo, me a parecido que otro no ay, ni en estas tierras puede auer clerezía rreformada, donde tanta nescessidad ay della y tantos peligros padescen las virtudes, especialmente la modestia del adquirir y la castidad, si no son reducidos todos los clérigos que a ellas vinieren, señaladamente los beneficiados, a la forma antigua del derecho canónico como paresce por el capítulo *Quoniam, de vita et honesta. clericorum.*[14] Y en esto emos venido todos los más obispos quando en nuestro ayuntamiento que Vuestra Mg^t nos mandó hazer lo platicamos como cosa de mayor ymportancia de quantas acá ay. Al menos yo estoy determinado de començar, si V. Mg^t fuere servido de fauorecerme en ello, para que todos los clérigos desta yglesia beneficiados se rreformen comiendo en un rrefectorio y dormiendo en un dormitorio y devaxo de una clausura comigo mismo; y que, quando saliere uno por la cibdad, vaya con conpañero; y den aquel exemplo que deuen y todos acá desean y es nescessario para la conuersión destas gentes, y para qu'esta nueua yglesia crezca en virtud y sanctidad y se dilate por este mundo que Nuestro Señor nos quiso en los nouíssimos días[15] declarar y nos entregar para que hagamos todos los fructos que deuemos de saluación. Por lo qual a V. M^t. con todas mis fuerças humillmente suplico sea seruido de me socorrer a mí y a toda la Yglesia de Dios en tanta necessidad faboreciéndome en cosa tan pía y rrazonable y neçessaria para que se suplique al Papa merced de qu'el dicho capítulo

Quoniam se cumpla en esta mi yglesia de la manera que en él está ordenado, no obstante la rrelaxación y costumbre que oy se tiene en el mundo, porque fuera destas tieras no ay las causas tan urgentes ni la necessidad tan última de se rreformar los ecclesiásticos. Y con lo que más y mejor V. Mgt podrá en ello ordenar y mandar para cosa que a menester el fauor, después de Dios, no de otra persona sino de V. Mgt. Y pues V. Mt. desea tanto, como todo el mundo sabe, la rreformación de la universal Yglesia y confiamos en Dios los que oy biuimos que mediante V. Mgt se a de alcançar, comience V. Mgt de aquí, de las Indias y desta particular yglesia de México, y porque quiçá quiere y a ordenado Dios que desde acá la dicha uniuersal rreformación se aya de començar: en lo qual creo yo y no dubdo cierto que V. Mgt hará y ofrecerá a Dios el mayor de los sacrificios y el que tanto todos sus sieruos y la misma corte celestial sobre todas las cosas desean ver efectuado, y a mí su sieruo y continuo capellán causará la vida y muerte que me queda la acabe y concluya en inextimable alegría y terné mis breues días por muy felices; y por el contrario si este bien tan verdaderamente bueno yo antes que muriese por mis pecados no viesen mis ojos, sin dubda, Señor potentíssimo, mi ánima biuiesse en demasiado dolor y amargura, y parésceme que no podré descansar y pensar que hago lo que deuo si no trabajase de morir sin la obligación que a esto y a lo demás al presente tengo, tornándome al ser y liuertad que tenía quando estava súbdito en el Abrojo.[16] No es mi yntinción de suplicar a V. Magt. más de por fauor, que qualquier gasto que se rrecreciere, aunque sepa venderme, lo supliré. Dios Todopoderoso prospere los gloriosos días de V. Mgt. Amén.

Ansí mismo suplico a V. Mgt. sea seruido que, porque en esta tierra ay muchos cassados en Castilla y se oluidan de sus mugeres x y xv años biviendo mal y con mucho escándalo y mal exemplo de toda la tierra, teniendo mugeres prestadas públicamente, para que aya hefecto el mando de los obispos quando los desterraren mandándolos yr a sus mugeres y penándolos conforme a derecho por sus pertinacias, V. Mgt. mande dar su carta rreal para el Visorrey desta rreal Audiencia y todas las otras justicias, que constándoles la sentencia de los perlados las mande esecutar hasta que los dichos ca-

sados se bueluan a hazer vida con sus mugeres maridable. En lo qual V. Mg^t^. escusaría muchos y continos pecados que por esta causa se cometen por acá.[17]

[*Firma autógrafa de*]
fray br° de las
Casas.

NOTAS

1 Existente en el Archivo General de Indias, de Sevilla (Indiferente general, leg. 1093).

2 Vol. II, Tlálpam, 1922, p. 132.

3 Vol. I, Tlálpam, 1921, cap. XXI.

4 J. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga,* cap. XII (vol. I, pp. 160-166 en la edición de R. Aguayo Spencer y A. Castro Leal, México, 1947). La carta colectiva de los obispos de fin de noviembre de 1537, dada a conocer por Lorenzana, está reimpresa entre los apéndices de la obra de Icazbalceta (doc. 21 de la 1ª edición; doc. 32 de la edición de México, 1947, vol. III, pp. 94-121).

5 *Documentos inéditos del siglo xvi para la historia de México,* México, 1914, pp. 63-71 y 71-78 (publicada antes la última por A. M. Fabié en el *Boletín de la Real Academia de la Historia,* XVII, 1890). Reimpresas últimamente en la citada edición de la obra de García Icazbalceta, vol. IV, pp. 130-152, docs. 11 y 12. Por esta edición, p. 135, citamos las líneas reproducidas en el texto, que pertenecen a la Instrucción del Obispo de México para sus procuradores ante el Concilio universal.

6 Véase, entre otras, la extensa carta del Obispo a Tello de Sandoval, 12 de noviembre de 1547, "desta gran Babilonia de México" (Cuevas, *Docs. inéditos,* pp. 124-134; reimpr. en la última edición de la obra de García Icazbalceta, vol. IV, pp. 187-202).

7 Madrid, 1950. Cap. II: "Lo oscuro del cuadro. Poca ciencia y mucho hervor de sangre."

8 M. Bataillon, *Erasmo y España,* México, 1950, vol. I, p. 3.

9 Véase Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* vol. I, *Der Kampf um das Konzil,* Friburgo, 1949, p. 252. La bula "Ad Dominici gregis curam" de 2 de junio de 1536 había convocado el Concilio para el 23 de mayo de 1537, en Mantua.

10 Cf. M. Bataillon, "La Vera Paz", en el *Bulletin Hispanique,* LIII, 1951, p. 260, nota 1.

11 Jedin, *op. cit.,* p. 356. Nuestra carta parece corresponder a la época de vacilación que media entre el fracaso de la convocatoria en Vicenza (1539) y la entrevista del Emperador con el Papa en Lucca (septiembre de 1541), época en que muchos pudieron creer abandonada la idea del Concilio.

12 Archivo General de Indias, Guatemala, lib. 393, fol. 201 r°-v°. Cf. M. Bataillon, "La Vera Paz", art. cit., p. 287.

[13] El único también que menciona el maestro Juan de Ávila en su *Memorial* primero para el Concilio de Trento (*Reformación del estado eclesiástico,* 1551): "Cerca de la vida de las dignidades, canónigos y racioneros, cosa conocida es a todos que la fábula del mundo y el terrero de los legos y el escándalo común de la Iglesia son ellos..." Para quitar este oprobio de Israel "no era menester hacer nueva ley, sino guardar la antigua y desenterrar la regla de la virtud que sepultaron los malos con su mal vivir; pues no ha muchos años que los canónigos vivían en comunidad, según parece por los edificios de sus casas que en muchas partes están; y Santo Domingo fué su rector en la iglesia de Osma, donde los canónigos reglares vivían". Después de enumerar las ventajas del sistema, advierte el Beato de Ávila que "canónigo" significa etimológicamente "reglar" (*Miscelánea Comillas,* Universidad Pontificia de Comillas, Santander, III, 1945, "Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Ávila para el Concilio de Trento", pp. 18-19). Si alguna iglesia de España o de las Indias hubiese conseguido "desenterrar la regla de la virtud" en los años anteriores, estaría enterado el Maestro Ávila.

[14] Alusión al *Decreto* de Graciano, Secunda Pars, Causa XII, Quaest. I, c. XIV: "Diaconi, vel quaelibet religiosae personae regularem vitam ducere cogantur. Item Gregorius Felici episcopo de Acropoli, lib. 2, Epist. 29, «Quoniam, etc.»..." (*Corpus Juris Canonici... Gregorii XIII jussu editum,* Lyon, 1613, col. 592).

[15] Latinismo que sobrevivió en el tecnicismo teológico moral de "los novísimos", por las postrimerías del hombre. Zumárraga expresa aquí la creencia, frecuente entre misioneros franciscanos de las Indias, de que el descubrimiento del Nuevo Mundo era preludio del fin del mundo.

[16] El convento franciscano, próximo a Valladolid, al que pertenecía Zumárraga en 1527 cuando fué electo obispo de México.

[17] Zumárraga recalca en esta posdata la escandalosa inmoralidad de una situación ya denunciada por los Obispos en su carta colectiva de 1537 (*ed. cit.,* vol. III, 113), en la que señalaban además otros inconvenientes de la poca permanencia de los encomenderos y pobladores separados de sus mujeres: dureza en el tratamiento de los indios encomendados, falta de diligencia en cultivar y plantar. En el último aspecto —el económico— acabó por fijarse el poder en una cédula de 3 de octubre de 1544, que obligó a los pobladores que tenían a las mujeres en España a irse allá y les prohibió volver sin ellas (A. M. CARREÑO, *Un desconocido cedulario del siglo xvi,* México, 1944, pp. 194-196).

EL MILENARISMO FRANCISCANO EN MÉXICO Y EL PROFETA DANIEL

Elsa Cecilia Frost
El Colegio de México

Hay entre los libros del Viejo Testamento uno que parece ser un compendio de problemas. Si empezamos por la identidad del autor, nos encontramos con que según la evidencia interna el libro no pudo haber sido escrito durante el siglo VI a.C. como se había venido creyendo hasta el siglo pasado [1] y por lo tanto, no puede atribuirse al profeta Daniel. Si época y autor son problemáticos, no lo es menos su redacción, puesto que en él se mezclan las narraciones (caps. I-VI) y las visiones proféticas (caps. VII-XII), escritas en un estilo muy diferente. Los seis primeros capítulos cuentan, en forma muy sencilla y en tercera persona, la vida de un joven hebreo —Daniel— en la corte de Babilonia y el ascendiente que logró alcanzar sobre Nabucodonosor gracias a su facultad de interpretar los sueños. El relato termina en la época de Ciro el Persa. En los capítulos siguientes, el propio Daniel describe, usando un lenguaje complicado y deliberadamente oscuro, una serie de terribles visiones cuya interpretación da él mismo. Los dos últimos capítulos (XIII y XIV) retoman el hilo del relato y, haciendo caso omiso del tiempo transcurrido —que puede precisarse por la sucesión de reinados—, Daniel

[1] Para este análisis me baso principalmente en Grollenberg, 1971, pp. 295-308. *Cf.* también Barsotti, 1967, pp. 9-17, 291-301, y la "Introducción a los profetas" de la Biblia de Jerusalén, versión de la que se han tomado todas las citas. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

se vuelve a presentar como un joven cuya sabiduría le permite triunfar sobre el mal.

Como vemos, en el libro se entremezclan temas y estilos; a ello se añade otra dificultad: tal como ha llegado hasta nosotros, ha sido traducido de tres lenguas distintas, hebreo, arameo y griego. Los exegetas han querido explicar esta diversidad recordando que, tras el destierro, el arameo fue convirtiéndose en lengua popular, en tanto que el hebreo quedó reservado a la liturgia. Por ello, sería de esperar que los relatos estuvieran escritos en arameo, en tanto que para las visiones se usara el hebreo. Sin embargo, el esquema no se ajusta a la realidad, ya que el libro se inicia en hebreo y sólo en el capítulo II (a la mitad del versículo 3) empieza a utilizarse el arameo que abarca hasta el capítulo VII completo. Las visiones siguientes aparecen en hebreo y, como para complicar más el trabajo del traductor, las biblias católicas añaden los dos relatos finales, tomados de la versión griega, lo mismo que las bellísimas oraciones intercaladas en el capítulo III.

A esta confusión de lenguas aún ha de agregarse que la mayoría de los relatos y las visiones llevan una fecha que, a pesar de algunas incongruencias (¡nunca existió un "Darío el Medo"!), permitieron establecer una cronología precisa: del reinado de Nabucodonosor (605-562) al de Ciro (553-529). De aquí que, como dije al principio, durante siglos se haya considerado —sin duda de acuerdo con la intención de su autor— que el libro era una crónica contemporánea de los sucesos descritos. Hay, empero, algunos datos que hicieron que esta idea fuera abandonada. Daniel carece de uno de los rasgos más característicos de los escritos proféticos, a saber, la vaguedad de todos los enunciados referentes al futuro, que no son nunca afirmaciones sino más bien sugerencias veladas, en contraste con la precisa descripción del presente. En Daniel parece darse el caso contrario, pues todo lo referente a la vida del profeta mismo resulta poco claro, aun concediendo que el autor no quisiera entrar en más detalles. Por contra, el futuro aparece nítidamente

dibujado y hasta puede decirse que gana en exactitud en la medida en que se aleja del presente. Esto convierte a Daniel en un caso especial, pues vendría a ser el único profeta con un conocimiento exacto del futuro. Esta inversión de términos fue lo que hizo sospechar a la exégesis que lo que aparece en el libro como presente lo fuera en realidad y se empezó a considerar que Daniel debe clasificarse no entre los libros proféticos *stricto sensu,* sino entre los escritos apocalípticos.

Con ello nos enfrentamos a un nuevo problema: el de la llamada literatura apocalíptica. Las obras así consideradas —los apocalipsis de Enoc, Noé, Abraham, Moisés, Isaías, Esdras y Daniel— surgieron durante los siglos II y I a.c. como respuesta a una de las mayores crisis que el pueblo judío ha tenido que arrostrar a lo largo de su historia. Fue éste el momento en que Antíoco IV Epifanes suprimió los sacrificios diarios en el templo y erigió "la abominación de la desolación". Fue la época en que los Macabeos se levantaron contra los soberanos seléucidas a fin de recobrar la libertad religiosa y política de su pueblo. Fue la época, en suma, en que el judaísmo se sintió amenazado por un nuevo enemigo que lo atacaba insidiosamente no desde fuera —aunque tampoco esto le faltara—, sino desde dentro. El helenismo, aceptado ya por las clases altas, amenazaba con la corrupción total de la vida y las costumbres judías. Ante esta nueva prueba, una más en la larga serie de desastres, derrotas, exilios y dispersiones que tan mal se avenía con su conciencia de ser el pueblo elegido, los judíos reaccionaron mediante los apocalipsis, es decir, las "revelaciones" de Dios a su pueblo. Puede decirse que todos ellos tienen un mismo tema: el anuncio del triunfo final que el "resto fiel" alcanzará al cumplirse los tiempos. Y para dar mayor peso y credibilidad a este anuncio, las revelaciones se atribuyeron, como vimos, a algún personaje venerado del pasado. Dios, ese Dios que había escogido a Israel y lo había rescatado de los peligros anteriores, habla por boca de estos hombres y reafirma que su poder está por encima de cualquier

poder temporal; los judíos deben recordar que ha acudido una y otra vez en su ayuda y que también ahora lo hará. No hay que perder la fe, pues esta crisis, estos sufrimientos son vaticinio de que el fin está ya cerca. Yavé aniquilará a sus enemigos y consolidará su poder sobre el mundo. Los justos vivirán entonces en un nuevo edén. Ahora que, bien visto, toda esta literatura apocalíptica plantea aún otro problema, pues, como dice Grollenberg: [2] "¿cómo se va a inculcar la confianza en la asistencia de Dios, valiéndose para ello de *un relato ficticio* sobre una liberación obrada por Dios?" Y no cabe duda de que sus contemporáneos sabían que se trataba de un relato ficticio, de una profecía "hecha hacia atrás".

Sea cual fuere la respuesta a este último interrogante, el libro de Daniel —a pesar de todos los problemas que plantea, algunos únicos y otros, como vimos, compartidos con el género al que pertenece— ha tenido una suerte distinta a la de sus congéneres. Este escrito oscuro y difícil, enigmático y "sellado" por su propio autor, es el único apocalipsis que fue aceptado dentro del canon del Antiguo Testamento y su influencia penetró en tal medida la llamada cultura cristiana que apenas si habrá hombre culto criado dentro de esta tradición que no haya oído hablar del festín de Baltasar y de la misteriosa escritura en la pared, que no sepa lo ocurrido a Susana con los viejos y a Daniel en el foso de los leones o que no haya usado alguna vez, para referirse a la fragilidad de las cosas humanas, el símil del "ídolo de los pies de barro". Y éste —que en realidad no es un ídolo, sino una estatua y que paradójicamente ha demostrado una resistencia al tiempo que desmiente lo quebradizo de su sostén— es el protagonista de este artículo.

Recordemos los versículos en que hace su aparición:

> Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible,

[2] GROLLENBERG, 1971, p. 304.

se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: el hierro, la arcilla, el bronce, la plata y el oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra. Tal fue el sueño; ahora diremos ante el rey su interpretación. Tú, oh rey... tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera. Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca; como el hierro que aplasta, así él pulverizará y aplastará a todos los otros. Y lo que has visto, los pies y los dedos, parte de arcilla y parte de hierro, es un reino que estará dividido; tendrá la solidez del hierro, según has visto el hierro mezclado con la masa de arcilla. Los dedos de los pies, parte de hierro y parte de arcilla, es que el reino será en parte fuerte y en parte frágil. Y lo que has visto: el hierro mezclado con la masa de arcilla, es que se mezclarán ellos entre sí por simiente humana, pero no se mezclarán el uno al otro, de la misma manera que el hierro no se mezcla con la arcilla. En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente: tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. El Dios grande ha manifestado al rey lo que ha de suceder. El sueño es verdadero y su interpretación digna de confianza.[8]

Su interpretación es, además, clara y fácil de puntualizar. Si la cabeza de oro es el reino babilonio, el pecho y los

[8] Dn II, 31-37, 39-45.

brazos de plata será el de los medos, el vientre y los lomos de bronce el de los persas, las piernas de hierro el de Alejandro Magno y los pies de hierro y arcilla el imperio dividido de sus herederos. (Nótese, por otra parte, cómo los reinos contemporáneos de Daniel se despachan en unas cuantas líneas y los detalles van en aumento conforme se "profetiza" el futuro.) La piedra que se desprende del monte, "sin intervención de mano alguna", es, desde luego, símbolo de la intervención decisiva de Dios para salvar a su pueblo e inaugurar el reino de los justos que "llenará toda la tierra". Sin embargo, como todos sabemos, esta interpretación tan "digna de confianza" y tan clara no tuvo cumplimiento. Por el contrario, en vez del surgimiento del reino mesiánico, lo que los judíos tuvieron sobre sí fue la amenaza romana, mucho mayor que cualquiera de las anteriores. Algo andaba mal en la interpretación, puesto que no era posible poner en duda la profecía misma. La dificultad se superó de modo muy simple. Medos y persas se convirtieron en un solo imperio, el macedonio pasó a ser el de bronce y Roma pudo identificarse con el siguiente, "duro como el hierro". La esperanza en la liberación se mantuvo intacta y la estatua siguió en pie hasta la aparición del cristianismo.

Éste no modificó el esquema interpretativo salvo en un punto: identificó la piedra con Cristo. Este reconocimiento de Jesús como el Mesías esperado dio origen a una nueva concepción de la historia. Ahora no únicamente se postulaba, como en el judaísmo, una creación y un futuro fin del mundo, sino que se hizo de la muerte de Cristo la consumación de la historia. De hecho, el tiempo —la historia— ha llegado a su fin, puesto que todas las promesas de Dios se han cumplido en Cristo. Consumada la obra redentora, el fin del mundo no puede estar ya en un futuro indeterminado, sino muy próximo. Como confirmación de ello, contaban los cristianos no sólo con el texto de Daniel y con toda la tradición profética, sino con el Nuevo Testamento. ¿Acaso no afirmó el propio Jesucristo que su segunda venida, al final de los tiempos, era inminente? La primera

generación cristiana vive en un tenso clima espiritual apenas imaginable para sus descendientes, y todo suceso histórico es interpretado en función de la parusía. Por ejemplo, se ve en las persecusiones del tiempo de Nerón el cumplimiento de un pasaje del llamado "Discurso escatológico" de Jesús.[4] Y cuando las frases que el Evangelio presenta como heraldos del juicio final: "Jerusalén cercada por ejércitos",[5] y "la abominación de la desolación, anunciada por el profeta Daniel, erigida en el Lugar Santo",[6] se identificaron con la caída de Jerusalén en manos romanas, la expectación llegó al máximo, pues el texto de san Lucas añade: "cuando veáis que sucede esto, caed en cuenta de que el Reino de Dios está cerca. Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda".[7]

Es fácil imaginar el desasosiego y la frustración de los fieles al ver que la segunda parte de la profecía parecía retrasarse indefinidamente. Las bases mismas de la fe semejaban tambalearse, pues al no hallar cumplimiento el suceso que debía cerrar la historia, ésta perdía todo sentido. La solución del enigma se halló mediante una lectura cuidadosa del mismo capítulo de san Mateo que había hecho pensar que la parusía estaba próxima. En efecto, algunos versículos antes, san Mateo asienta que: "Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin." [8] El tiempo histórico debe proseguir, así lo exige la necesidad de que el evangelio llegue a todos los pueblos y a todos los hombres para dar a cada uno la oportunidad de aceptar o rechazar la salvación ofrecida por la pasión y muerte del

4 *Cf.* Lc XXI, 12-19. El "Discurso escatológico" aparece en Mt XXIV-XXV, Mc XIII y Lc XXI; cito indistintamente de uno u otro de los sinópticos, según la claridad del texto.

5 Lc XXI, 20.

6 Mt XXIV, 15.

7 Lc XXI, 31-32.

8 Mt XXIV, 14.

Mesías. La historia pasa a ser, pues, un "intervalo", un compás de espera, hasta que llegue el momento de separar el trigo de la cizaña. Después de que Dios se hizo hombre y murió por toda la humanidad, lo único que puede esperarse es que la fe llegue hasta los más remotos rincones del orbe. Sólo entonces, cuando la palabra haya llegado a todos, podrá presentarse el fin, en el momento dispuesto por Dios y que irrumpirá de pronto, pues "de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre".[9]

Sin embargo, una cosa es encontrar la solución de un problema y otra muy distinta lograr que sea aceptada por todos, en especial, tratándose de temas tan escurridizos como los teológicos. Por grande que fuera la autoridad de la iglesia sobre las conciencias y por muchas exhortaciones, sermones y amonestaciones que los mayores padres y doctores dirigieran a los fieles, lo cierto es que nunca pudo acabarse con las especulaciones escatológicas. El afán por identificar las señales que preludiarán la consumación de los tiempos resultó inextinguible y su persistencia no puede atribuirse a una mera curiosidad malsana. En tiempos de tribulaciones todos tendemos, lo mismo que los judíos, a buscar una vía de escape, un alivio. Y la historia del cristianismo ha conocido muchas crisis.

Por lo que se refiere a la profecía de Daniel, debe añadirse que la lectura del capítulo xx del Apocalipsis de san Juan —surgido, como su contrapartida veterotestamentaria, para consolar a los perseguidos—, capítulo en el que se menciona el reino de mil años, llevó a muchos a identificarlo con ese otro reino que "subsistirá eternamente". El milenarismo nace precisamente de esta identificación y es en vano que san Agustín la llame "fábula ridícula", producida por un mal entendimiento de los textos.[10]

9 Mc XIII, 32.

10 San Agustín, lib. XX, cap. VII.

La historia de la iglesia es pródiga en episodios milenaristas, violentos unos, conmovedores otros. Siglo tras siglo, cada vez que la situación real se hace intolerable, surge un nuevo vidente inspirado que interpreta los sucesos contemporáneos de acuerdo con su deseo de un mundo más justo. Las imágenes de Daniel y del Apocalipsis irrumpen siempre de nuevo en los escritos milenaristas y son descifradas por el "profeta" en turno sea para hacer un llamado a la penitencia —"porque el reino de los cielos está cerca"—, sea para acabar con los pecadores a fin de que, tras este baño de sangre, Cristo establezca su reino terrenal. Como es lógico, estos movimientos proliferan al acercarse el año 1000, pero aunque el Juicio no se realice, la fe no titubea, pues siempre puede encontrarse alguna explicación de la demora. Así, los profetas milenaristas se suceden ininterrumpidamente a lo largo de toda la edad media. Para comprobarlo basta con echar una ojeada al estudio de Cohn, *En pos del milenio*.[11] Todavía a principios del siglo XVI, el llamado "revolucionario del Alto Rin" identifica en el *Libro de los cien capítulos* los cuatro imperios sucesivos de Daniel con Francia, Inglaterra, España e Italia, profetizando que Alemania sería ese quinto imperio "que jamás será destruido".[12] O lo que es lo mismo, la estatua seguía en pie.

Dados estos antecedentes, ¿habremos de sorprendernos porque el descubrimiento de América hiciera resurgir la esperanza, en este caso enteramente ortodoxa, en la proximidad de la parusía? Si ésta se había detenido, por así decirlo, hasta que el evangelio se hubiese predicado a todos los hombres, ¿no auguraba la recién hallada redondez del mundo que el ciclo está por cerrarse y cercana la terminación del "intervalo"? Los primeros evangelizadores de la Nueva España, atónitos ante la presteza de los indios para aceptar el bautismo —y aquí no tenemos por qué detenernos en los

11 COHN, 1972.
12 COHN, 1972, p. 132.

móviles que los llevaban a ello—, creyeron que no estaba ya lejano el día en que habría, por fin, "un solo rebaño y un solo pastor".

Quizá sea necesario aclarar, desde ahora, por qué he dicho que esta esperanza es enteramente ortodoxa. Ninguno de nuestros franciscanos puede ser clasificado como un exaltado, no hay entre ellos ningún fanático milenarista que predique la cercanía del reino por campos y ciudades, arrastrando tras de sí multitudes dispuestas al arrepentimiento o a establecer, por medio de la espada, el quinto imperio; ninguno se arroga el papel de profeta, todos son respetuosos de los mandatos de la iglesia y de su propia regla. Son sencillamente hombres de su siglo que interpretan los acontecimientos que les toca vivir a la luz de sus conocimientos bíblicos y esto produce en ellos un cierto estado de ánimo, una cierta renovación de la esperanza escatológica que, por lo demás, nunca puede estar ausente en la vida de cualquiera que tome en serio las palabras de Cristo: "Estad alerta y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento." [13] Así, no sólo los sucesos de carácter positivo —la conversión de los indígenas, por ejemplo—, sino aun los de carácter negativo entran en el esquema y son explicados a partir de él. A nosotros, la muerte de miles de aborígenes, por las epidemias o porque "se dejaban morir", nos llevaría quizá a la desesperanza en cuanto a la cristianización del mundo. En cambio, la fe de los franciscanos se robustece con esto, pues si la población del Nuevo Mundo está por desaparecer, esto sólo puede significar que, cumplida ya aquí la misión, el próximo paso es la evangelización de Asia, usando estas nuevas tierras como un mero puente. Y no son sólo los sucesos americanos los que alimentan esta fe, sino también los europeos, entre ellos, uno que podía haber puesto fin a cualquier esperanza de que la fe llegara a ser verdaderamente universal: el cisma provocado por Lutero. ¿Cómo podrían

13 Mc XIII, 33.

cumplirse las palabras de Cristo si naciones enteras, que hasta entonces le habían sido fieles, se volvían en contra de su iglesia? El pensamiento teológico español une, en busca de la solución, dos acontecimientos sin relación al parecer y afirma que la Providencia entrega América a la iglesia justo para que las almas de los neófitos indígenas ocupen el lugar que dejan los descarriados. Así, según Mendieta, Lutero y Cortés nacieron el mismo año, "aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio de la iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado bajo el poder de Satanás"..., de modo que en este Nuevo Mundo se restaurase y compensase a "la iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad".[14] No de otra manera había obrado Dios cuando los judíos rechazaron al Mesías, pues dejando de lado a su pueblo elegido, se suscitó otro entre los gentiles.

Pero volvamos a la estatua soñada por Nabucodonosor, a la que encontramos pronto en estas tierras, dado que en la carta-alegato[15] que uno de los doce, Motolinía, dirige al emperador aparece ya en forma muy explícita. Lo extraño es el contexto en el que se presenta, pues el fin perseguido por fray Toribio es deshacer los engaños del de Las Casas o Casaus y no ocuparse de vanas especulaciones milenaristas. Sin embargo, tras de demostrar paso a paso la falta de caridad que ha distinguido todos los actos de fray Bartolomé —"hombre tan pesado, inquieto e importuno"— y sin que ni el texto anterior ni los *Tratados* de Las Casas den pie para ello, Motolinía encuentra algo nuevo de qué acusarlo: "el

14 MENDIETA, 1971, lib. III, cap. I.

15 MOTOLINÍA, 1971, pp. 403-423; fechada en Tlaxcala el 2 de enero de 1555.

de Las Casas en lo que dice quiere ser adivino o profeta y será no verdadero profeta, porque dice el Señor: 'será predicado este evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo'." E inmediatamente después pasa a hacer un apasionado requerimiento al emperador para que se dé prisa en la predicación de la Buena Nueva. Vuelve sin transición alguna a su tema principal y echa en cara a Las Casas "el decir que todos los tributos son y han sido mal llevados" y para confirmar la legitimidad de la tributación cita por extenso el capítulo II de Daniel:

> Y este reino de Nabucodonosor fue la cabecera de oro de la estatua que él mismo vio, según la interpretación de Daniel, cap. 2º; y Nabucodonosor fue el primero monarca y cabeza del imperio. Después, los persas y medos destruyeron a los babilónicos en tiempo de Ciro y de Darío, y este señorío fueron los pechos y brazos de la misma estatua. Fueron dos brazos, conviene a saber, Ciro y Darío, y persas y medos. Después, los griegos destruyeron a los persas en tiempo de Alejandro Magno, y este señorío fue el vientre y los muslos de metal, y fue de tanto sonido este metal, que se oyó por todo el mundo, salvo en esta tierra, y salió fama y temor del grande Alejandro, que está escrito *siluit terra in conspectu eius*. Y como conquistase Asia, los de Europa y África le enviaron embajadores y le fueron a esperar con dones a Babilonia, y allí le dieron la obediencia. Después, los romanos sujetaron a los griegos, y éstos fueron las piernas y pies de hierro, que todos los metales consume y gasta. Después, la piedra cortada del monte sin manos, cortó y disminuyó la estatua e idolatría, y éste fue el reino de Cristo.[16]

Como vemos, la interpretación del texto de Daniel es la usual, lo extraordinario es el uso que le da el franciscano, ya que en todos los versículos a que hace referencia no se habla para nada de tributos y la cita no parece ajustarse al intento de Motolinía. Pero lo más sorprendente es que des-

16 MOTOLINÍA, 1971, p. 412, § 19.

pués de mencionar de nuevo la respuesta de Cristo cuando se le preguntó si era lícito pagar tributo al César, fray Toribio se desentiende del problema, que remite, junto con el de la guerra justa, al consejo real, y vuelve al texto profético:

> Mas es de notar lo que el profeta Daniel dice en el mismo capítulo; que Dios muda los tiempos y edades, y pasa los reinos de un señorío en otro; y esto por los pecados, según parece en el reino de los cananeos, que lo pasó Dios en los hijos de Israel con grandísimos castigos; y el reino de Judea, por el pecado y muerte del Hijo de Dios, lo pasó a los romanos y los imperios aquí dichos. Lo que yo a vuestra majestad suplico es que el quinto reino de Jesucristo, significado en la piedra cortada del monte sin manos, que ha de henchir y ocupar toda la tierra, del cual reino vuestra majestad es el caudillo y capitán, que mande vuestra majestad poner toda la diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y se predique a estos infieles...[17]

La impresión general que deja la lectura de estos parágrafos es que Motolinía —casi a pesar suyo— se ve arrastrado a dar expresión a su preocupación escatológica. De allí las frases finales de exhortación a Carlos V, cuyo imperio es identificado con el quinto reino, es decir, con el reino milenario.

Pero si este texto es desconcertante, mucho más lo es el que encontramos en los *Memoriales,* aunque lo sea por un motivo distinto. Pues si bien aquí aparece, muy lógicamente, dentro de una exposición sobre las edades del mundo, lo que Motolinía dice nos toma completamente por sorpresa. Con gran cautela, porque "siempre hemos de huir de nuevas invenciones y opiniones que son contra la común" y que hasta pueden acarrearnos la pena de excomunión, el franciscano asienta:

[17] Motolinía, 1971, p. 412, § 19.

> Donde no me quiero entremeter ni disputar cuántos años ha que comenzó el mundo, ni si es a los hombres incierto su principio o incógnito como el día del juicio... los católicos varones y santos dividen este tiempo en seis edades,[18] dejada la división poética que es en cuatro edades; la primera llaman edad de oro, la segunda de plata, y la tercera de metal y la cuarta de hierro, que esto es habido [a] otro respeto, conforme a la estatua que vido San Francisco, que tenía la cabeza de oro, los pechos de plata, el cuerpo de metal y los pies de hierro.[19]

Si el propósito de Motolinía hubiera sido el de dejarnos perplejos, difícilmente hubiera podido hallar un modo mejor de hacerlo. Tenemos aquí los elementos ya conocidos: la preocupación temporal y la estatua de diversos metales usada desde antiguo como esquema para la interpretación de la historia, pero ahora resulta que esta estatua no es fruto del sueño del rey de Babilonia, sino que fue vista, también en sueños, por el Pobrecillo de Asís. ¿Podemos atribuirlo a un error de fray Toribio? No es probable, puesto que a lo largo de toda su obra ha dado amplias muestras de conocer bien a los autores bíblicos. ¿Podría tratarse entonces de un cambio deliberado? También a esta pregunta habría que contestar negativamente, pues la cautela de que Motolinía da prueba siempre que trata estos temas no se aviene con una súbita y deliberada tergiversación que, por lo demás, no parece conducir a nada. ¿Se tratará entonces de un error de copia? Esto resulta asimismo difícil de aceptar, pues no hay entre los nombres de Nabucodonosor y Francisco semejanza alguna que pudiera explicar el *lapsus calami*. La

[18] Fue san Agustín quien dividió la historia en seis edades según el modelo de la vida humana: infancia, niñez, juventud, virilidad, madurez y ancianidad, modelo que corresponde también a los seis días de la creación. El cristianismo, la plenitud de los tiempos, es la sexta edad y el fin está ya cerca. La bienaventuranza equivale al séptimo día de la creación. *Cf.* san Agustín, lib. XXI, cap. XXX.

[19] MOTOLINÍA, 1971, pp. 387-388, § 785.

única hipótesis aceptable parecería ser, en consecuencia, que se trata de un episodio de la vida de San Francisco, poco conocido para nosotros, pero que fuera moneda corriente entre los franciscanos de entonces y que puede tener gran importancia porque resultaría un enlace directo entre la esperanza milenarista y la tradición franciscana.

La única manera de solucionar la incógnita es, por lo tanto, investigar si en algún momento se atribuyó tal sueño al santo. Las *Florecillas*, el *Espejo de perfección* y la *Leyenda de los tres compañeros*, que parecerían ser la fuente más probable, nada dicen al respecto, como tampoco la *Vida primera*, escrita por el beato Tomás de Celano (1229). Sin embargo, el propio Celano escribió algunos años más tarde (1246-1247) otra biografía, conocida sencillamente como *Vida segunda*, que es, según sus editores, una obra de tesis. En efecto, algunos años antes, durante el gobierno de fray Elías (1232-1239), habían empezado a aparecer algunos síntomas de escisión dentro de la orden. El tropiezo principal no era otro que la amada Dama Pobreza de san Francisco, a quien sus seguidores consideraban imposible amar en la misma medida. Fueron muchos los que pensaron que la disciplina que Francisco se exigía a sí mismo era imposible de traducir a una regla general. Lo que se pedía, por lo tanto, era una cierta suavización del voto de pobreza. Los llamados "observantes" o "celantes", empero, vieron en este voto el fundamento mismo de la orden y consideraron que todo franciscano debe seguir lo más fielmente que le sea posible los pasos del fundador. Esta lucha interna hizo necesaria la elaboración de la nueva biografía del santo, en la que el autor insiste una y otra vez en el lazo indisoluble que liga a los frailes menores con la pobreza.

Pues bien, en la segunda parte de esta *Vida* [20] encontramos un encabezado que reza: "Visión referente a la pobreza"; si a pesar de que el título es tan poco prometedor

[20] San Francisco, 1971, pp. 388-389.

con respecto a nuestro problema seguimos leyendo, nos toparemos de súbito con la solución. El texto dice así:

> Cierta noche, terminada ya la larga oración, quedóse poco a poco dormido. Su santa alma fue introducida en el santuario de Dios, y en sueño vio, en compañía de otras muchas, una gran señora, vestida de la siguiente manera: su cabeza parecía de oro; sus pechos y brazos, de plata; el vientre, de cristal, y lo restante, de hierro; su estatura era alta; el talle, esbelto; la proporción, armoniosa. Mas la señora ocultaba sus delicadas formas con asqueroso manto...

Las diferencias con el texto bíblico son evidentes: Celano habla de una mujer, no de una estatua, cuyo vientre es de cristal y no de metal como dice Motolinía, ni de bronce como afirma Daniel, agregándole además el detalle del manto. Pero sigamos con el texto. Se nos dice que san Francisco contó su sueño a fray Pacífico, "pero sin desentrañar el significado", por lo que los discípulos intentaron interpretarlo cada uno a su manera. Para fray Pacífico:

> Esta gran señora de egregias formas representa el alma de san Francisco. La cabeza de oro significa su contemplación y su conocimiento de las verdades eternas; el pecho y los brazos de plata son las palabras de Dios meditadas en el corazón y llevadas a la práctica; la transparencia del cristal figura la sobriedad y hermosura de la castidad; el hierro significa la firme perseverancia, y el raquítico y sucio manto, el despreciable cuerpecillo en que aquella preciosísima alma estaba envuelta. Sin embargo, otros muchos, poseedores del espíritu de Dios, interpretan y dicen que dicha señora, cual esposa del santo, es la pobreza. El premio de la gloria, explican, la hizo de oro; la voz de la fama, de plata; una sola profesión sin manchas de dentro y de fuera, cristalina, y la final perseverancia, de hierro. Y el manto asqueroso de tan excelsa señora creyeron ser la falsa reputación de los hombres carnales. Muchos aplicaban este oráculo a la religión, según su sucesión de los tiempos, a estilo de la interpretación de Daniel. Pero lo más probable es que significara alguna cosa tocante al santo padre,

quien, para evitar todo peligro de vanagloria, no quiso nunca autorizar su interpretación. Sin duda, si ella hiciera referencia a la orden, no la hubiera pasado en silencio.

Como vemos, tanto Celano como los anónimos intérpretes del sueño se dan plena cuenta de su semejanza con el sueño de Nabucodonosor y hasta consideran que la interpretación puede ser la misma, pero no pasan de allí y el tema no vuelve a ser mencionado en este texto. Es más, algunos años después, el capítulo general reunido en Narbona decidió que era necesaria una nueva biografía del santo —tarea que recayó en el nuevo general de la orden, san Buenaventura—, pero en ella, la llamada *Leyenda mayor de san Francisco* (1261), que sería la oficial, no hay la menor alusión al sueño.

Sin embargo, cerca de tres siglos después lo vemos resurgir, modificado, en los escritos de uno de los evangelizadores de la Nueva España. Las modificaciones son importantes: ha dejado de ser un ser humano para convertirse en estatua: el vientre de cristal se ha endurecido hasta volverse metálico; ha perdido el manto que la identificaba con la pobreza y, en suma, ha quedado asimilada —salvo por el detalle de los pies— a la soñada por el rey babilonio, convirtiéndose así en símil del proceso histórico.[21] ¿Cuándo y dónde sufrió estos cambios? En un lapso de tres siglos pueden suceder muchas cosas y perderse muchas huellas, pero creo probable que los autores de las modificaciones hayan sido los "espirituales" franciscanos que, influidos por los escritos de Joaquín de Fiori, vieron en el santo de Asís al heraldo de la tercera edad, la del Espíritu Santo, que debía preceder al milenio. Desde

21 Este sueño de la estatua debe haber sido muy conocido entre los franciscanos de la Nueva España, ya que en el Colegio de Guadalupe, en Zacatecas, existe una pintura con este tema dentro de la serie sobre la vida del santo. He tenido noticias orales de otros cuadros semejantes, sin que mis informadores me hayan podido precisar en qué iglesias se encuentran.

luego, el que san Francisco haya llegado a ser el centro de muchas especulaciones proféticas, casi no puede causar extrañeza. Su unicidad, no sólo dentro del género humano, sino aun dentro de lo que pudiéramos llamar la especie "santo", le hace difícil de entender aun para sus contemporáneos. De allí que ya a pocos años de su muerte se empezara a ver en él algo más que un hombre o un santo, el nuevo Mesías profetizado por Joaquín. Sabemos, por otra parte, que los "espirituales" fueron excomulgados a principios del siglo XIV y, en teoría, esto debió poner fin a cualquier tendencia milenarista entre los franciscanos. Pero, como ya dije antes, legislar en materia teológica es siempre asunto espinoso y algunas ideas "peligrosas" se las arreglan para seguir vivas aun dentro de la ortodoxia, sobre todo cuando lo "peligroso" radica tan sólo en el matiz que se dé a ciertas palabras o a ciertos giros. Si a todo esto agregamos que las ideas, como los microorganismos, pueden permanecer latentes hasta encontrar el medio adecuado, no nos resultará ya tan extraño ver cómo el sueño de san Francisco reaparece tres siglos después ya completamente asimilado al de Nabucodonosor. Pues ¿qué ambiente más propicio podían pedir todos estos anhelos milenaristas y apocalípticos que el momento en que el surgimiento de un mundo nuevo hizo pensar que, al fin, se alcanzarían los "cielos nuevos y la tierra nueva" profetizados en la Biblia? A mi ver, esto explica que el optimismo de Motolinía lo lleve, a pesar de su cautela, a adoptar el papel que reprocha al de Las Casas ("adivino o profeta") y en un momento dado se sirva de las imágenes apocalípticas para instar al emperador a realizar las viejas esperanzas.

Si de Motolinía pasamos a fray Jerónimo de Mendieta —cuyo milenarismo consciente y expreso ha sido magistralmente estudiado por Phelan—, el panorama cambiará por completo para proporcionarnos nuevas sorpresas. Lo primero que llama la atención es que Mendieta, en vez de apoyarse en los textos tradicionales, parezca rehuirlos. Su argumentación se basa, sobre todo, en la parábola de "Los

invitados descorteses" que aparece en el capítulo XIV de san Lucas y que fuera usada en muchos de los grandes debates teológicos del cristianismo,[22] pero que no tiene una connotación expresamente milenarista. Antes de Mendieta —y en el contexto americano— la emplearon tanto Las Casas como Sepúlveda para defender sus respectivos puntos de vista acerca del modo de convertir a los indígenas a la fe de Cristo. Pero es Mendieta quien hace de ella la imagen de una monarquía universal, redondeando su interpretación con citas de los Salmos, los Evangelios y el Apocalipsis. Lo sorprendente es que tales citas no se refieren nunca a los pasajes más característicamente milenaristas. No toma en cuenta el Discurso escatológico en ninguna de sus versiones y apenas si encontramos una que otra mención a la imaginería apocalíptica —batallas, dragones, ángeles, bestias, serpientes o estatuas— que acicateara la fantasía de los movimientos milenaristas durante tantos siglos. Este "milenarista elitista" —según la definición de Phelan— parece huir deliberadamente de todas las imágenes que pueblan los escritos de los milenaristas revolucionarios. Quizá porque no quiere ser confundido con ellos, ni despertar las sospechas de sus superiores. Se ha dicho que la obra de Mendieta es "calladamente subversiva" y esto explica tal vez su cuidadosa evitación de los textos más controvertidos, las visiones más enigmáticas, los giros más violentos. Y esto lo hace, sin duda, mucho más original. No reinterpreta, a la luz de los sucesos contemporáneos, los viejos pasajes bíblicos en los que se expresa el ansia humana de liberación, sino que construye su teoría con materiales "nuevos", por así decirlo. Mendieta tiene, indudablemente, un gran conocimiento de los textos apocalípticos no sólo bíblicos, sino medievales[23] y se sirve de ellos,

22 PHELAN, 1972, pp. 18 ss.

23 Quizá fuera conveniente aclarar que de ningún modo considero que sólo Daniel, el Discurso escatológico y el Apocalipsis ofrecen apoyo al milenarismo. Los textos apocalípticos y milenaristas abundan tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento, pero lo notable en Men-

pero sólo como una especie de trasfondo. Nunca nos enfrenta abiertamente a ellos. Son referencias sutiles, veladas. "El que lea, que lo entienda."

Llegamos, por último, a fray Juan de Torquemada y a la *Monarquía indiana*. Poco es lo que se puede añadir —sea en elogio o vituperio— sobre este hombre y su obra. Sería, sin embargo, injusto pasarlo por alto, ya que en este breve examen hemos ido de sorpresa en sorpresa, viendo surgir las alusiones apocalípticas donde menos las esperábamos y comprobando que es posible levantar una teoría milenarista sin insistir demasiado en ellas. Veamos, pues, qué nos ofrece Torquemada, este hombre realista, tan alejado del optimismo de Motolinía como de la visión pesimista de Mendieta.

Por lo pronto, el título mismo de la obra resulta sugerente: *Monarquía indiana,* es decir, una más en la larga serie de intentos humanos por establecer un dominio "universal". Aunque, quizá, sea sólo la perniciosa influencia de la estatua de Nabucodonosor —a la que hemos visto introducirse subrepticiamente en la tradición franciscana a través del santo dormido— la que nos lleve a interpretarlo así. Desde luego, si el título fuera lo único que nos hiciera pensar en las monarquías mencionadas por Daniel, ¡aviados estábamos! pues sería tanto como ver "moros con tranchete" por todas partes. Creo, empero, que hay algo más en qué apoyarnos.

Antes de seguir adelante, tenemos que mencionar el problema adicional de establecer cuáles son las opiniones propias de Torquemada. Todos sabemos que la *Monarquía indiana* está construida a base de otras crónicas y sólo la paciencia de muchos estudiosos ha llegado a poner en claro qué capítulos o qué partes de un capítulo pertenecen a esta o aquella fuente, ya que no son muchas las veces que

dieta es la sutileza con la que presenta su pensamiento. Cita a Daniel, pero sólo las partes narrativas. Menciona a la bestia apocalíptica, pero de pasada y entre paréntesis. Utiliza a Jeremías, pero no destaca su connotación milenarista.

fray Juan se toma la molestia de señalarlas. Su negligencia llega a tanto que hasta se olvida de cambiar las oraciones escritas en primera persona. Y así son muy numerosos los "yo" que no se refieren al autor, sino, por lo común, a Mendieta. Pero hecha esta salvedad y procurando no caer en una trampa, resulta fácil establecer el propósito general de este franciscano y ver cómo las partes tomadas de otros autores fueron recortadas hasta ajustarlas a ese propósito. Así, pues, será éste el que nos sirva de hilo conductor.

Para Torquemada, como para todos los historiadores cristianos anteriores, la historia es la historia de la salvación, de la que no puede quedar excluido ningún pueblo. De ahí el problema tan grave que plantean los moradores de estas tierras —desconocedores del Evangelio durante más de quince siglos— y que cada cronista trata de resolver a su modo. Algunos les proporcionan antepasados judíos (sea que provengan de las tribus perdidas o de la dispersión provocada por Tito), otros creen encontrar en su religión rastros de una predicación apostólica —pervertida y olvidada por el aislamiento— y otros más sostienen que se trata de los llamados en la "hora postrera" por el esfuerzo del pueblo elegido: España. Torquemada toma, a su vez, una especie de camino intermedio. Niega que haya habido una predicación anterior y acepta que España ha sido elegida por Dios para evangelizar estas tierras, pero en cierta forma se desvía del problema y toda su obra resulta un intento por demostrar que si bien estas gentes no tuvieron jamás contacto con el mundo conocido —son precisamente "otros" pueblos— y eran tan ignorados por la cristiandad como ignorantes de ella, nada impide que una vez descubiertos providencialmente lleguen a ocupar su puesto dentro de la ecumene cristiana. A base de una erudición bíblica y clásica que parece inagotable, fray Juan va trazando el paralelo entre los indios y los pueblos de la antigüedad a fin de demostrar que tan capaces fueron unos como otros de construir una gran cultura. Reconoce que cayeron en muchos errores desde luego, pero ¿qué pueblo antiguo o contemporáneo ha estado libre

de ellos? Y lo que es más importante, desde el momento en que la conquista los incorporó a la corriente general de la historia, han probado saber vivir el cristianismo tan bien o mejor que muchos "cristianos viejos". Quedan pues exculpados "del título de bestial que nuestros españoles les habían dado".[24]

Ahora bien, si el propósito de Torquemada es, por así decirlo, mostrar la plena humanidad de "esta pobre gente indiana" mediante el examen de sus logros pasados y presentes, le queda aún por explicar por qué estuvieron tantos siglos fuera de la ley evangélica y por qué un pequeño grupo de españoles pudo someter a tantos. En cuanto al primer problema, fray Juan no parece querer arriesgarse en sus procelosas aguas y se contenta con decir que son cosas reservadas a la sabiduría divina,[25] aun cuando más adelante asiente que "es lo cierto que todos estos hombres moradores de esta Nueva España, estaban ignorantes de los misterios altos de nuestra santa fe, de los cuales carecían, no por falta de haberlos en el mundo y ser su predicación ya hecha en él, sino porque, por culpas que cometían, les había hecho Dios indignos de tan grandes mercedes . . .".[26]

La llegada de Cortés es, en consecuencia, de acuerdo con el cronista franciscano, el hecho providencial que había de dar a los vencidos la mayor de las mercedes, el conocimiento de la fe católica. De ahí la importancia del libro IV, el llamado libro "De la conquista", verdadero eje de toda la *Monarquía indiana,* pues en él ha de explicarse, en lo que cabe, la acción de la Providencia sobre estos pueblos. Ya hemos visto que Torquemada hace suya la imagen de Cortés como hombre providencial, mero instrumento en manos de Dios que lo usa no sólo para abrir las puertas a la evangelización, sino para castigar los pecados de esta gente. La respues-

24 TORQUEMADA, 1969, "Prólogo general y primero a toda la *Monarquía indiana", in fine.*

25 *Cf.* TORQUEMADA, 1969, lib. XV, cap. XLVII.

26 TORQUEMADA, 1969, lib. XV. cap. XLIX.

ta al segundo problema, que se encuentra en los dos últimos capítulos de este libro IV, es por tanto que no fue el puñado de españoles el que venció a la monarquía mexicana, sino sólo Dios, "debajo de cuyo amparo los nuestros hicieron esta tan insigne guerra y ganaron la victoria, siendo ésta imposible".[27] Cayó así el imperio azteca como cayó Israel y las monarquías de los caldeos, de los babilonios, de los griegos y de los romanos. "Todas —asegura Torquemada— al fin han tenido fin y entre ellas, aunque no ha sido de las que menos cuentan, esta mexicana acabó, como acabaron las otras; y acabando unas, comienzan otras, haciéndose el mundo batanero y en el batán de la vida, cuando deja caer un mazo, levanta otro."[28] Torquemada explica así, como bien dice Phelan, la caída de Tenochtitlan "en términos de una dialéctica medieval de la historia".[29] Dios es el único señor del acontecer histórico y usa hombres y pueblos según conviene a sus fines. Aquellos que lo olvidan no tardan en sentir el castigo que corresponde a su soberbia, "que cuando han estado en su mayor y más crecida pujanza, han caído de la cumbre más subida de su alteza".[30]

Pero Torquemada no se conforma con esta explicación y pasa a hablar de nuestra vieja conocida, usándola, es cierto, como símil de lo perecedero y no como imagen apocalíptica:

> ... porque aunque parecen poderosos [los imperios] y fuertes, que comienzan en cabeza de oro, pechos de plata, muslos y piernas de bronce y hierro... acaban en pies y dedos de barro, por ser sus poseedores hombres mortales, hechos de tierra...[31]

27 TORQUEMADA, 1969, lib. IV, cap. CV.
28 TORQUEMADA, 1969, lib. IV, cap. CV.
29 PHELAN, 1972, p. 161.
30 TORQUEMADA, 1969, lib. IV, cap. CV.
31 TORQUEMADA, 1969, lib. IV, cap. CV.

Como vemos, aunque cite al profeta Daniel y enumere las monarquías tradicionalmente identificadas con las partes de la estatua, sólo afirma que el sueño pronosticaba "mudanzas y traslaciones de reinos"; ni una palabra sobre la quinta monarquía. Ni tampoco peligrosas especulaciones apocalípticas. Sin embargo, hay algo que Torquemada, por cauteloso que fuera, no podía evitar —y además debe haber conocido su impotencia al respecto— y era que otros se lanzaran a las especulaciones apocalípticas a la simple mención de este texto. Como dice Phelan al explicar el empleo de ciertas citas bíblicas en Mendieta: "al lector moderno puede escapar el verdadero significado de las alusiones de Mendieta a Jeremías y al cautiverio babilonio, que tenían connotaciones específicas para los que eran conscientes del apocalipsis en el siglo XVI".[32] Creo que lo mismo puede decirse de la estatua del sueño de Nabucodonosor, sobre todo cuando el propio Phelan reconoce páginas más adelante el papel que la concepción de Daniel desempeñó en la secta milenarista inglesa conocida como los "Hombres de la quinta monarquía" y entre los milenaristas portugueses de ese mismo siglo XVII.[33]

¿Sería, pues, muy arriesgado pensar que aun el sensato y racional Torquemada tenía inclinaciones milenaristas? ¿Es esta cita de Daniel y el título mismo de la obra algo inocuo o son indicios de que también él, como sus hermanos franciscanos, creyó en algún momento que su misión en estas nuevas tierras era el anuncio de la consumación de los tiempos?

[32] PHELAN, 1972, p. 148.
[33] PHELAN, 1972, pp. 165-168.

SIGLAS Y REFERENCIAS

Ap	Apocalipsis
Dn	Daniel
Lc	Lucas
Mc	Marcos
Mt	Mateo

Agustín de Hipona, san

Civitas Dei. Dado el gran número de ediciones, cito por libro y capítulo únicamente.

BARSOTTI, Divo

1967 *El apocalipsis — Una respuesta al tiempo,* Salamanca, Ediciones Sígueme.

Biblia

Todas las citas están tomadas de la versión llamada Biblia de Jerusalén.

COHN, Norman

1972 *En pos del milenio — Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la edad media,* Barcelona, Barral editores.

Francisco de Asís, san

1971 *Sus escritos — Las florecillas — Biografías del santo por Celano, san Buenaventura y los tres compañeros — Espejo de perfección,* ed. preparada por Juan R. de Legísima, o.f.m. y Lino Gómez Canedo, o.f.m., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

GROLLENBERG, Luc. H.

1972 *Visión nueva de la Biblia,* Barcelona, Editorial Herder.

MENDIETA, Jerónimo de

1971 *Historia eclesiástica indiana,* México, Editorial Porrúa.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*

y de los naturales de ella, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM.

PHELAN, John L.

1972 *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo,* México, UNAM.

TORQUEMADA, Juan de

1969 *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana,* México, Editorial Porrúa.

EL MESTIZAJE RELIGIOSO EN MÉXICO

Jack D. L. Holmes

El mestizaje, fenómeno histórico

Cuando dos o más civilizaciones entran en contacto íntimo es inevitable que ocurran, cuando menos, estas tres cosas: *1)* la cultura más avanzada absorberá a la menos avanzada; *2)* aquélla utilizará y adoptará de ésta lo suficiente para aniquilarse a sí misma; *3)* habrá una fusión de ambas, una transculturación, un mestizaje. Este último fenómeno fue el que prevaleció en la conquista de América en el siglo XVI. El encuentro de la cultura europea con la indígena americana ha producido y sigue produciendo, como era de esperarse, profundas ramificaciones. El proceso conocido con el nombre de mestizaje fue, y es todavía ahora, un fenómeno interesante, que se ha estudiado con mucho detenimiento desde el punto de vista etnológico y desde el punto de vista sociológico. Los resultados de esa transculturación pueden observarse en las modernas instituciones sociales de México, como el gobierno, la educación, la familia y la religión, para mencionar sólo algunas; pero ese proceso tiene también un profundo significado histórico.

En un estudio del profesor Carlos E. Castañeda se subraya la importancia que tienen las instituciones medievales en que se habían formado los conquistadores, para comprender la obligación de evangelización impuesta a los Reyes Católicos y a sus sucesores.[1] Esta misión evangelizadora había de ser el punto de partida del mestizaje religioso que se produjo durante el período colonial en toda la América hispánica, y de manera especial en México.

Las ideas de los españoles sobre la conquista y el papel desempeñado por el clero y las órdenes religiosas y por los

conquistadores mismos originaron muchos problemas de orden jurídico y político. Aunque la corona española estaba obligada a evangelizar a los indígenas —no sólo por ser España un país católico, sino también en virtud de las instrucciones expresas contenidas en gran número de bulas papales de la época—, no cabe negar el hecho de que a los españoles los guió también la idea de una gran compensación por sus trabajos. Estas dos metas, sin embargo, eran virtualmente incompatibles, si bien los españoles tardaron bastante en descubrirlo. Era imposible que los indios trabajaran como esclavos para enriquecer a los españoles y que al mismo tiempo aceptaran la doctrina de Cristo, anunciadora de la caridad y la fraternidad entre los hombres. La violencia de algunos conquistadores y encomenderos[2] comprometió el buen éxito de la evangelización en el vasto territorio del Nuevo Mundo. Al ver los resultados prácticos de la "caridad cristiana", los indios le tomaron aversión a la nueva fe. En vez de lograrse la total evangelización de México, ansiada por España y por la Santa Sede, se produjo, en consecuencia, un mestizaje religioso. Las tradiciones de la Iglesia católica vinieron a adaptarse a las circunstancias especiales de la Nueva España, circunstancias humanas y temporales. Pero esta adaptación también produjo sus problemas.

Cuando el culto indígena era fuerte y las ideas idólatras y "heréticas" privaban en el espíritu del indio, se tomaron medidas drásticas para extirparlas, aunque al mismo tiempo se trató de mantener viva su "cultura". Para ello, los españoles se sirvieron de la Inquisición, la cual, como medio de destruir las viejas creencias, fracasó miserablemente. Lo que hicieron los indios fue disimular su religión en espera de un momento más propicio, de mayor tolerancia. Pero cuando éste llegó, descubrieron que su vieja religión había cambiado tanto como ellos mismos. En efecto, después de la generación que presenció la conquista vinieron las generaciones que vivieron esa mezcla cultural y física que se llama mestizaje.

Los indígenas se encontraron con que sus dioses se habían confundido con los santos del cristianismo. Habían surgido nuevas fiestas y ayunos a cambio de la desaparición de algu-

nos de los antiguos ritos. La música y los bailes, los mitotes y areitos, recibieron la influencia ibérica, hasta el punto de que las danzas y vestimentas indígenas se ven ahora, en México, en el atrio de las catedrales e iglesias. En suma, todo el culto indígena cambió bajo la influencia española.

Pero la religión no fue la única institución social que sufrió esa metamorfosis en México; un mestizaje parecido afectó a todas las demás: gobierno, agricultura, estructura social, administración. En los excelentes estudios de José Durand se explica la transformación social producida por el impacto de la conquista española.[3] Cuando la conquista acabó de surtir sus efectos, se observó la aparición de una clase media muy peculiar, la clase de los mestizos. Ésta se hallaba destinada a tener una influencia cada vez mayor en la historia política, social y económica de Hispanoamérica.

El historiador podrá recoger conceptos básicos utilizables en otros campos de estudio si analiza un caso particular de mestizaje. De ahí que la historia del mestizaje religioso sea parte importante del conocimiento histórico de México.

LA CONVERSIÓN DE LOS INDIOS

La evangelización de la Nueva España fue una derivación pacífica de varios siglos de lucha contra los moros, los judíos y otros grupos no cristianos. Después de la caída de Granada y la expulsión final de los musulmanes en 1492, los guerreros de la cruzada católica buscaron otros conductos en qué vaciar sus energías y su celo evangelizador. Esta fue quizá la idea que en 1493 movió al papa Alejandro VI a conceder a los reyes de Castilla y León "todas las Islas y Tierra Firme que descubriesen, con tal que conquistándolas enviasen a ellas predicadores y ministros, cuales convenía para convertir y doctrinar a los indios".[4] Los teólogos, como dice Jiménez Rueda,[5]

> sólo justificaban la conquista si la seguía la reducción al cristianismo de las tribus indígenas. La reina Isabel accedió a favorecer las pretensiones de Cristóbal Colón, pensando en la salvación de

tantos infieles... Por eso Hernán Cortés, tan hombre de su tiempo y de su raza, urgió la venida de los misioneros.

Así se inició una de las mayores tareas encomendadas al siglo XVI. Sin embargo, no era nueva esta idea del conquistador-misionero. "Todos los personajes más eminentes de la historia española presentan el doble aspecto del conquistador y del catequista, desde el célebre Pelayo y el Cid de la leyenda hasta el rey San Fernando, la reina Isabel la Católica, el Cardenal Cisneros, Hernán Cortés y Felipe II".[6] Pero, en verdad, el conquistador de América era un tipo especial de soldado: "misionero, conquistador espiritual, audaz, intrépido y abnegado".[7]

Durante los primeros años de la evangelización fue cuando las actividades de los frailes y clérigos tuvieron su máxima eficacia. La catequización se extendió a lugares remotísimos, y millares de indios recibieron el bautismo. A pesar de ello, no puede decirse que la tarea propiamente dicha de la evangelización haya logrado de lleno sus frutos. Para saber por qué fracasó ese propósito y ese admirable ímpetu inicial hace falta examinar los factores que facilitaron la catequización y los factores que la obstaculizaron.

a) *Factores que facilitaron la evangelización.*—Una de las circunstancias que más ayudaron en los comienzos a la labor evangelizadora fue la existencia de indicios y de pronósticos que había recibido el pueblo azteca sobre la llegada de una nueva raza.[8] Otro factor importante fueron ciertas notables analogías existentes entre la religión de los españoles y la de los indios. Mucho se ha insistido sobre los diversos aspectos comunes a ambas religiones, pero no estará de más mencionar aquí algunos. El más interesante de todos —por el papel que desempeñó en la formación del mexicanísimo culto a Nuestra Señora de Guadalupe— es el hecho de que los indios conocían a una Virgen, a quien llamaban Tonantzin. Entre los elementos de su credo y de su liturgia se pueden enumerar asimismo los siguientes: un diluvio, una Arca de la Alianza, una confusión de lenguas parecida a la del relato bíblico de la Torre

de Babel, la tradición de una primera mujer (Cihuacóatl), la práctica de la circuncisión, la presentación de los niños recién nacidos en el templo, salmos de alabanza y de acción de gracias a los dioses, una forma de bautismo, una ceremonia muy importante de comunión (el Toyolitlácuatl), la confesión y la absolución, fiestas y ayunos de carácter ritual, la creencia en un demonio y en el fin del mundo, la creencia en una especie de limbo para los niños y en un cielo (el Tlalocan), y hasta detalles mínimos como el uso de una agua bendita.[9]

Alrededor de quinientos años antes de la conquista tuvo lugar la obra civilizadora y "evangelizadora" de Quetzalcóatl o Kukulcán, análoga a la predicación de Cristo hasta en la promesa del retorno. Se dice que Quetzalcóatl era blanco y barbado, y que prometió volver en el año Ce Ácatl, que coincidía con el año en que Cortés, hombre blanco y barbado, llegó a las costas de México. No es difícil ver la analogía y comprender la manera como ésta facilitó el tránsito a la nueva fe.[10]

Además de los factores de índole espiritual, había en la estructura de la Iglesia católica ciertos elementos que tenían su equivalente más o menos aproximado en las creencias indígenas, entre otros la compleja jerarquía, el derecho de la Iglesia a poseer propiedades territoriales, en especial las tierras que rodeaban el templo, la educación de los jóvenes en "órdenes", dentro de conventos y monasterios, y la posición de fundamental importancia que ocupaba la Iglesia en la vida social de la comunidad.[11]

Otro factor, de orden psicológico y filosófico, es el terror que, según algunos, infundía a los indios la "crueldad" de sus religiones. El P. Cuevas observa:

> Si bien nos fijamos, ese mismo extremo de barbarie y los mismos cultos y dioses tan aborrecibles, precisamente por ser tan contrario todo ello a la naturaleza humana, tenían ya en tensión insostenible a aquellas pobres almas, y cualquier otro culto les hubiera parecido comparativamente aceptable.[12]

Según Cuevas, esa crueldad preparó a los indios a recibir el

cristianismo, religión de mayor blandura.[13] En el mismo sentido decía Clavigero:

> La vanidad de su culto, la superstición de sus ritos, la crueldad de sus sacrificios y el rigor de sus austeridades harán conocer más claramente a sus descendientes las incomparables ventajas que han logrado en las máximas dulces, puras y santas de la religión cristiana.[14]

Desde luego, es muy fácil decidir hoy, desde nuestro punto de vista moderno, lo que los indios "deben de haber sentido" en su época y en su ambiente cultural; pero afirmar que nuestra conclusión es una verdad histórica sería arriesgarse mucho. Para el indio, los sacrificios humanos constituían una especie de catarsis y de experiencia religiosa, y, aunque a nosotros nos parezcan crueles y nos repugnen, eran parte intrínseca de su vida.

El carácter mismo de los indios hizo muy fácil la conversión en un principio. A diferencia de los belicosos araucanos de Chile y de los apaches del Oeste de los Estados Unidos, la mayoría de los indígenas del Anáhuac eran dóciles y maleables. Según fray Jerónimo de Mendieta, el indio era obediente, paciente, bondadoso, manso, sencillo, pobre y humilde, cualidades todas que lo hacían grato a los ojos de Dios.[15]

La corona española, por su parte, facilitó la conversión por medio de muchas leyes y ordenanzas en favor de los indios. Se imaginó y se trató de poner en práctica toda clase de expedientes para garantizar la seguridad y la tranquilidad de los indios, y los malos tratos de que en realidad se les hacía víctimas se debían a que los funcionarios novohispanos solían desacatar las disposiciones reales.[16]

Los primeros frailes y clérigos facilitaron la tarea de instrucción religiosa de los indígenas educando a los jóvenes, los cuales, cuando menos en teoría, debían volver después al pueblo de origen para enseñar la nueva doctrina a los suyos. Este medio de evangelización educativa alcanzó gran importancia en los primeros años de la conquista de la Nueva España.[17] Las escuelas en que esos muchachos aprendieron su nueva fe constituyen las bases de la educación en México; entre ellas

se cuentan el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, fundado en 1536, el Colegio de San Nicolás Obispo, fundado en Pátzcuaro en 1540, y el Colegio de San Pablo, que fue erigido en México en 1575.[18]

Ahora bien, a pesar de todos esos factores que facilitaban la evangelización, la tarea no tuvo pleno éxito. Analizaremos en seguida las razones de su fracaso.

b) *Factores que dificultaron la evangelización.*—El esfuerzo por enseñar a los indios la religión cristiana exigía en ocasiones la destrucción de las antiguas creencias, demasiado arraigadas en el espíritu. Lo que hacía aún más ardua la tarea era el deseo de mantener la cultura indígena, vaciándola únicamente de sus antiguos contenidos religiosos. Para el indio, esto fue no sólo una paradoja, sino una verdadera catástrofe. En su espíritu supersticioso, la destrucción de ídolos y templos no significaba más que una cosa: la inminente aniquilación del mundo a manos de sus vengativos dioses. Estas supersticiones retardaron en gran medida la labor evangelizadora.[19]

La barrera del lenguaje fue quizá más poderosa aún que la de las supersticiones. Al iniciarse la conquista había en la Nueva España no menos de ciento catorce lenguas distintas, de las cuales han desaparecido ahora cincuenta y una. La primera gran tarea que se presentaba al celo evangelizador de los recién llegados era el aprendizaje de los idiomas indígenas y la elaboración y publicación de doctrinas cristianas escritas en esas lenguas.[20] Para colmo de dificultades, hubo discrepancias entre ciertos elementos del clero que defendían el empleo exclusivo del latín en la liturgia, y los frailes que sostenían la necesidad de usar las lenguas indígenas. Aquéllos alegaban que, puesto que los protestantes empleaban en el servicio religioso la lengua vulgar y puesto que el protestantismo era enemigo del catolicismo, el empleo de las lenguas vulgares en el servicio eclesiástico equivalía a un ataque contra la Iglesia romana. El argumento era ciertamente muy endeble, y más bien parecía hecho para mitigar el entusiasmo que los indios pudieran sentir por la nueva fe.

La enseñanza del latín en los colegios de los naturales, a

la cual ya nos hemos referido, no tuvo buenos resultados. Muchos de los indios aprendían de memoria las oraciones, sin llegar a entender el significado. Así, se hizo necesario buscar algún otro medio de instrucción. Por ejemplo, los primeros misioneros se sirvieron, con muy buena fortuna, de la escritura pictográfica.[21] Igualmente, la afición de los naturales al teatro y a la música fue muy bien aprovechada, y llegó a tener tal popularidad, que todavía hoy, durante la Semana Santa, las comunidades indígenas hacen celebraciones de carácter teatral en conmemoración de la Pasión de Cristo. Pero los miembros más severos de la Iglesia no dejaban de ver con malos ojos los areitos y mitotes, y éstos se prohibieron estrictamente una vez implantada la Inquisición.[22] Sin embargo, la mayoría de esas celebraciones contaban con el entusiasmo del pueblo, el cual, hasta la fecha, ha conservado las danzas.

La actitud misma de los conquistadores era un obstáculo para la evangelización. Casi siempre se ponía en práctica el principio de que el fin justifica los medios. Ahí donde hubiera sido preciso proceder con tacto y paciencia, los españoles empleaban, demasiado a menudo, la fuerza bruta, abusando de la mansedumbre de los indios. No faltan historiadores que digan cosas como ésta:

> En el principio... los indios recibieron a los cristianos con mucho amor, dándoles todo lo que tenían e buenamente podían; pero ellos, no contentos desto, metíanse entrellos, robándolos o desposeyéndolos de cuanto tenían, tomándoles sus propias mujeres e hijas e matando dellos cuantos querían, no para más de para probar sus espadas.[23]

Declaraciones como ésta —¿y cuántos otros pasajes análogos no podríamos citar, tomados sobre todo de las obras de Las Casas?— contribuyeron a crear la "leyenda negra". Es cierto, como afirman algunos defensores de la conquista española, que en esa época ocurrían cosas idénticas en todas partes; pero no es menos evidente que el cruel trato dificultó gravemente la tarea evangelizadora.

También los encomenderos hicieron mucho daño a la causa del cristianismo. Hombres sin escrúpulos, cuya manuten-

ción dependía a menudo del trabajo forzado a que obligaban a los indios, los encomenderos recurrían a todos los medios para explotarlos. A pesar de los esfuerzos de no pocos religiosos, hábilmente encabezados por fray Bartolomé de las Casas, y a pesar de las leyes promulgadas por el monarca español, esos hombres egoístas y despóticos seguían violando las leyes a cada paso. Lucharon contra la Iglesia tanto como los indios, y no es de extrañar que éstos, al ver la pugna entre sus amos y los religiosos, perdieran el respeto a los frailes. Nada de raro tiene que, en tiempos difíciles, acudieran a sus propios sacerdotes y hechiceros en busca de guía.[24]

A medida que el progreso espiritual se iba atascando en el fango de los abusos anejos a la conquista, la mayor parte de los religiosos fueron perdiendo interés en la salvación de las almas y comenzaron a buscar su propio provecho. Hasta los obispos se hacían culpables de intrigas para medrar y enriquecerse. La razón salta a la vista. Desilusionados al ver cuán lentamente avanzaba la evangelización, trataban de hallar vías menos pesadas y más compensadoras.

> Era difícil que la tarea de los misioneros empeñados en convertir a los indios rápidamente diera el resultado que los mismos misioneros esperaban. Arrancar las antiguas creencias arraigadas de siglos en el alma de los naturales; acabar totalmente con la esperanza que los creyentes tenían puesta en sus dioses; borrar las prácticas que durante siglos habían venido inculcando en el espíritu de los fieles los sacerdotes de Huitzilopochtli, Quetzalcóatl y Tláloc, era imposible.[25]

El interés por la salvación de las almas cedió su lugar al afán de adquirir tierras y propiedades, y los frailes descuidaron vergonzosamente sus obligaciones.[26]

Hasta los colegios y escuelas en que tanto empeño habían puesto las órdenes religiosas no tardaron en transformarse en una arma más en manos de los encomenderos. En efecto, se les ocurrió la idea de que la escuela era el lugar ideal para conseguir gañanes y jornaleros, puesto que allí encontraban a los indios agrupados y sin armas con que defenderse. A pesar de las protestas de la Iglesia, esa práctica llegó a tal extremo,

que los religiosos tuvieron que cerrar los colegios a fin de proteger a los indios.[27]

Idolatría y herejía entre los indios

La labor de evangelización, iniciada con tanto celo y con tan prometedoras perspectivas, no tardó, pues, en perder sus bríos, dejando a muchos indios confusos y privados del consuelo de la religión. Destruir su fe en las antiguas creencias sin llenar el vacío con alguna religión positiva era fomentar las prácticas idolátricas y heréticas, la hechicería y la superstición y muchas costumbres viciosas. Su desarrollo en la Nueva España debe atribuirse al hecho de que los conquistadores y religiosos no lograron crear en los naturales el sentido de la auténtica experiencia religiosa.

a) *Presencia de la idolatría y de la herejía.*—El rápido progreso de la evangelización en la Nueva España durante las primeras décadas pudo dar la impresión de que la conversión de los naturales iba por muy buen camino. Sin embargo, esa conversión fue sólo superficial:

> Los indios abrazaron la nueva religión con tan buen ánimo y con tal prontitud, que los misioneros no podían sentirse libres de sospechas. Pronto se descubrió, en efecto, que tras las imágenes de los santos cristianos los indios ocultaban sus viejos ídolos, del mismo modo que tras la máscara de la mansedumbre ocultaban la ferocidad de sus costumbres antiguas.[28]

Lo único que hicieron las conversiones en masa fue, probablemente, sustituir una idolatría por otra. Como ha dicho Jiménez Rueda,[29] "en los Cristos, en las Vírgenes, en los santos, el indio siguió pensando en la apariencia y no en el fondo de la creencia. La fe fue reemplazada por una devoción, con mucha apariencia de gentílica".

Los indios que se educaron bajo la mirada de los religiosos siguieron fieles a sus maestros. Al ver de cerca la vida de las comunidades indias no tardaron en descubrir que en ellas continuaba vivo el culto a los viejos dioses, y delataron los

hechos a las autoridades. A manos de los idólatras pertinaces murieron muchos de estos celosos primeros cristianos, mártires de la causa de la evangelización. Cuando esos asesinatos llegaron al conocimiento de las autoridades en España, se emprendieron averiguaciones. Los resultados no pudieron menos de causar sorpresa a tantos religiosos que habían visto con optimismo la obra evangelizadora:

> Y entre los ídolos de los demonios hallaban imágenes de Cristo... que los españoles les habían dado, pensando que con aquellos solos se contentarían. Mas ellos, si tenían cien dioses, querían tener ciento y uno, y más si más les diesen. Y como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos y en algunos cerros altos, ponían ellos sus ídolos debajo o detrás de la cruz, y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras de los demonios que tenían escondidas.[30]

Jiménez Rueda ha insistido en este particular:

> Buena parte de las conversiones era aparente. La huella de las antiguas creencias quedaba en el fondo encubierta por una costra que mostraba los nuevos ritos, como en la piedra de las columnas de la nueva catedral se escondían los jeroglíficos que recordaban a las antiguas deidades. Los propios misioneros hubieron de transigir muchas veces con formas del antiguo culto. No de otra manera se explica la supervivencia de las antiguas danzas ejecutadas en torno al altar de los dioses y que ahora se desarrollan en los atrios de los templos con el mismo atuendo que en las ceremonias paganas. El indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano.[31]

Al aumentar la idolatría y la herejía entre los indios, se acentuó también la blasfemia y la irreverencia entre los primeros pobladores. Muchos moriscos y judaizantes habían entrado subrepticiamente en la Nueva España, y sus malos ejemplos, según afirmaban los eclesiásticos, desviaban a los naturales de la fe en el verdadero Dios.[32] Era preciso encontrar una manera de resolver esos problemas, cada vez más urgentes.

b) *Represión de la idolatría y la herejía.*—Aunque, teóricamente, el poder inquisitorial llegó a la Nueva España junto

con los primeros frailes que acompañaron a los conquistadores, es lo cierto que durante los primeros años hubo muy pocos procesos contra indios o españoles. El primer proceso contra un indígena fue el que se llevó a cabo en 1522 contra un vecino de Acolhuacan.[33] Cuando en 1526 llegaron los primeros dominicos, se dio a fray Tomás Ortiz el cargo de inquisidor; su labor duró breve tiempo: en 1527 fue sustituído por fray Domingo de Betanzos. En 1528 tomó el cargo fray Vicente de Santa María, y lo ocupó hasta 1535, año en que llegó el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga.[34]

El 27 de junio de 1535 recibió Zumárraga el título de "inquisidor apostólico contra la herética pravedad y apostasía", conferido por don Alonso de Manrique, inquisidor general de España y arzobispo de Sevilla. Zumárraga recibió plenos poderes para procesar a "todas e cualesquier personas, así hombres como mujeres, vivos o difuntos, ausentes o presentes, de cualquier estado y condición, prerrogativa y preeminencia..., exentos o no exentos, vecinos o moradores que fueren o hubieren sido en toda la diócesis de México y que se hallaren culpados, sospechosos o infamados de herejía y apostasía, y contra todos los factores y receptores de ellas".[35] Estas primeras instrucciones se referían tanto a los indios como a los españoles, según lo ha demostrado la señora Yolanda Mariel de Ibáñez:[36]

> Dentro de este aspecto de la evangelización está comprendida la Inquisición primitiva con jurisdicción sobre los indios, la cual se encargó de reprimir y castigar todo lo que se oponía a la nueva fe en las Indias, no sólo en cuanto a los europeos, sino también entre los naturales, que por entonces estaban bajo su jurisdicción.

Eran pocos los crímenes de que se inculpaba a los indígenas. El único a quien se llegó a acusar de blasfemia fue el indio Melchor, natural de Guatemala, en 1560.[37] La acusación más frecuente era la de poligamia. Los indígenas, en efecto, no podían adaptarse al nuevo modo de vida que les imponían los españoles. "La condición de que se quedaran con una sola mujer, que sería la legítima, provocó, como es de suponerse, numerosas violaciones a la institución del matrimonio cristiano,

que habría de ser la base de la nueva sociedad que estaba en formación."[38]

Pero el crimen más grave era el de idolatría o apostasía, y contra esta depravada costumbre luchó el inquisidor Zumárraga con toda su energía. El proceso a que se sometió a don Carlos Ometochtzin, nieto del famoso rey Netzahualcóyotl, fue el más notable de este período. Con la condenación y muerte de ese indio, quemado en la hoguera, se cerró la primera etapa de la Inquisición novohispana.[39] Según algunos autores, Zumárraga procedió de manera precipitada y a ello se debió el que fuera suspendido de su cargo de inquisidor. Hubo asimismo otros abusos del poder inquisitorial, que acabaron por desacreditar la institución del Santo Oficio. En Yucatán, un fray Diego de Landa dejó muy atrás a sus colegas de España por el rigor con que dirigió las represiones inquisitoriales y por el número de indios a quienes aterrorizó. Llevaba las torturas hasta el extremo de dejar lisiados a muchos de los "herejes" para toda la vida.[40]

Era tal el celo de los inquisidores, que muchas veces resultaba contraproducente. Así, en la ciudad de Maní llegó a ocurrir que indios inocentes se acusaran de apostasía a fin de salvarse de la tortura:

> Muchos confesaron voluntariamente, pero aquellos que no quisieron hacerlo eran colgados de las muñecas con piedras atadas a los pies, y azotados algunos. La mayor parte negaba tener ídolos o haber idolatrado, pero, dándose cuenta de que a los que confesaban se les suspendía el tormento, empezaron a admitir su culpabilidad. Muchos inventaban tener ídolos por temor a las torturas, y después iban por ellos, poniéndose a buscarlos entre los montes o en los lugares donde se hallaban abandonados, para entregarlos a los religiosos. Algunos indios sintieron tal terror por el tormento, que se ahorcaron en la prisión.[41]

La segunda etapa de la Inquisición primitiva se extendió a lo largo de muchos años, después de la ejecución de don Carlos; pero sus actividades se desarrollaron en pequeña escala. Aunque la Inquisición del Santo Oficio se estableció formalmente, en virtud de un real decreto, el 25 de enero de 1569, para esas fechas casi habían cesado los procesos con-

tra los indios. Por último, el 23 de febrero de 1575, Felipe II quitó a la Inquisición su jurisdicción sobre los naturales.[42]

No puede decirse que la Inquisición primitiva haya tenido gran éxito. Fracasó, desde luego, en su principal finalidad: poner término a la idolatría y a la herejía de los indígenas. Lo que hicieron los indios fue ocultar sus creencias, tal como habían ocultado sus ídolos, en espera de un momento más propicio. La crueldad de las medidas tomadas contra algunos de ellos provocaron un sentimiento general de antipatía y de desconfianza para con los españoles. La idea de aprovechar a la Inquisición para intensificar la tarea evangelizadora fue totalmente desacertada; no hizo más que poner de manifiesto el fracaso final de esa labor.

Persistencia actual de la religión india

En todas las rancherías y aldeas del México actual puede verse la fusión de las dos culturas, la española y la indígena. Los efectos de la conquista y de la evangelización han llegado hasta nuestros días, y se extienden a los lugares más remotos del país. A diferencia de la cuenca del Amazonas y de alguna que otra región análoga en el mundo, México no posee una cultura totalmente indígena. La vida del mexicano de hoy refleja en muchas formas la mezcla, el mestizaje de sus antepasados. Aunque la evangelización de México no fue lo que la Iglesia hubiera querido que fuese, la acción de los eclesiásticos tuvo muchos frutos benéficos.

Los indios recibieron el mejor trato posible gracias a los enérgicos esfuerzos de los franciscanos y de otros religiosos. Pocos indios hay, en nuestros días, que no tengan una idea de Cristo y del cristianismo. Aunque no son católicos en el sentido más estricto, tienen una fe muy intensa que ha sustituído a la de sus antepasados y que es la base ideológica de la experiencia religiosa que necesitan.

Pero la religión que impera actualmente en México no puede llamarse católica ortodoxa. La luz que ilumina a México es el "guadalupanismo", y la patrona por excelencia del indio es la Virgen de Guadalupe. Esta creencia, basada en un

acontecimiento que se dice tuvo lugar en diciembre de 1531, muestra que los misioneros comprendieron la necesidad de dar a los conquistados un abogado celestial que viniera a reemplazar a los dioses indígenas y que correspondiera, al mismo tiempo, a las exigencias dogmáticas del catolicismo.[43]

Es, pues, interesante observar la supervivencia de muchas creencias indias en la religión actual de México. Este tema ha preocupado a varios ilustres investigadores, que tienen sobre él opiniones muy divergentes. Uno de ellos ha observado:

> Las ideas religiosas precolombinas fueron suplantadas en la época de la conquista y durante el período colonial; hoy han desaparecido casi por completo; sólo se las encuentra en forma rudimentaria en unos cuantos grupos indígenas que, desde luego, no son de los que más se distinguen por las realizaciones artísticas de sus antepasados. Pero en la gran mayoría de los indios y mestizos del continente, particularmente en los países indo-iberos, se observa una mezcla, inextricable a menudo, de ciertos dogmas del catolicismo con algunos mitos más o menos degenerados del panteísmo prehispánico.[44]

Otro sagaz investigador, Frank Tannenbaum, dice:

> Si pasamos de las comunidades más grandes a los pueblos chicos, donde las lenguas indígenas dominan sobre el español, vemos que la Iglesia, en cuanto institución, refleja la persistencia de rasgos precolombinos en mil formas diversas y sutiles... La cultura indígena, alterada y falseada cuanto se quiera, ha persistido dentro de los moldes cristianos, y la lucha por la pureza de la fe cristiana no ha logrado la victoria.[45]

Gonzalo Rubio Orbe[46] ha llamado la atención sobre la existencia de dos tipos de sacerdotes en la religión actual de los indios:

> La llamada religión católica entre los indios es, en la actualidad, una mezcla de primitivismo religioso y de catolicismo... La religión católica abstracta y especulativa no ha sido plenamente comprendida por el aborigen... Incluso las nuevas prácticas de liturgia fueron incorporadas a las suyas fetichistas, totémicas y de tabú. De ahí que se rinda aún hoy culto a los cerros, lagos, fenómenos naturales, tanto como a la cruz y a las imágenes de los santos... Por eso conservan dos sacerdotes: los católicos y los *brujos*.

No hace falta mencionar ahora todos los elementos indígenas de la religión mexicana. Baste decir que el mestizaje de las dos culturas se ha logrado casi por completo. En las comunidades rurales suelen rezarse oraciones que se dirigen tanto al Dios del cristianismo como a los dioses indios. Lo importante es ahí que se logre la cosecha, y el pueblo no escatima esfuerzos para aplacar al dios *—quisquis fuit ille deorum—* que lanza el castigo de una mala cosecha.[47]

Desde el punto de vista de la conciencia religiosa, las comunidades rurales están más adelantadas que el resto de la nación. En ellas, los hombres participan muy activamente en la vida religiosa, mientras que en los centros urbanos dominan decididamente las mujeres. Cosa curiosa, se ha observado que, a medida que avanza la urbanización, la brujería se va convirtiendo en problema más grave.[48]

Así como el México de hoy es fruto del pasado, así también la religión de México es producto de su historia. Si el México actual es una combinación de los muchos factores que constituyen las múltiples culturas que integran a la nación, su religión es una mezcla de muy diversos elementos culturales, ya muy difíciles de reconocer. Por ese motivo, el estudio de un fenómeno histórico como éste permite arrojar una nueva luz sobre la vida y la cultura de México. En otras instituciones sociales se observa también un fenómeno análogo, pero quizá en ninguna de ellas se encuentren criterios tan marcados y tan fáciles de discernir como en la religión; en ninguna otra se han fundido tan perfectamente los elementos culturales. El concepto de mestizaje es, pues, una herramienta que permite resolver muchos problemas planteados a los países indo-americanos en su lucha por comprender a los elementos indígenas y por incorporar a la civilización a los grandes grupos indios que aún no se han asimilado.

BIBLIOGRAFÍA

BRADEN, Charles Samuel, *Religious aspects of the conquest of Mexico,* Durham, N. C., 1930.

BRENNER, Anita, *Idols behind altars,* Nueva York, 1929.

CÁMARA BARBACHANO, Fernando, "Aspectos sociales y culturales de la América indígena", *América Indígena*, t. 14 (1954), 127-155.

CLAVIGERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, 1945.

COMAS, Juan, "La «cristianización» y «educación» del indio desde 1492 hasta nuestros días", *América Indígena*, t. 11 (1951), 219-234.

———, "Reivindicación del indio y lo indio", *América Indígena*, t. 11 (1951), 129-146.

CUEVAS, P. Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Tlalpan, D. F. 1921.

CHÁVEZ GONZÁLEZ, Rodrigo A., *El mestizaje y su influencia social en América*, Guayaquil, 1937.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, 1950.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, 1951.

DURAND, José, *La transformación social del conquistador*, México, 1953. (Col. *México y lo mexicano*, 15-16.)

ESQUIVEL OBREGÓN, T., "Factors in the historical evolution of Mexico", *The Hispanic American Historical Review*, t. 2 (1919), 135-172.

FUENTE, Jesús de la, *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, México, 1949.

GAMIO, Manuel, "Static and dynamic values in the indigenous past of America", *The Hispanic American Historical Review*, t. 23 (1943), 386-393.

GANN, Thomas, y J. Eric THOMPSON, *The history of the Maya from the earliest times to the present day*, Nueva York, 1937.

GARCÍA, Genaro, *Carácter de la conquista española en América y en México según los textos de los historiadores primitivos*, México, 1901.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (comp.), *Cartas de religiosos de Nueva España*, en la *Nueva colección de documentos para la historia de Nueva España*, México, 1941.

GÓMEZ DE OROZCO, Federico, "La cultura europea en América", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. 1 (1942), 288-298.

HERNÁEZ, Francisco Javier, *Colección de bulas breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, 1879.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI", *Cuadernos Americanos*, t. 3 (1944), núm. 1, 125-249.

JIMÉNEZ RUEDA, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, 1946.

Los judíos en la Nueva España, Archivo General de la Nación, México, 1932.

LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Mérida, 1938.

LEWIS, Oscar, *Life in a Mexican village: Tepoztlán restudied*, Urbana, Ill., 1951.

LIZANA, Bernardo de, *Historia y conquista espiritual de Yucatán*, México, 1892.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México,* México, 1943.

López-Portillo, José, "La incapacidad del indio", *Cuadernos Americanos,* t. 3 (1944), núm. 1, 150-162.

Mariel de Ibáñez, Yolanda, *La Inquisición en México durante el siglo xvi,* México, 1946.

Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano,* México, 1953. (Col. *México y lo mexicano,* 17.)

Medina, José Toribio, *La Inquisición primitiva americana,* Santiago de Chile, 1912.

Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* México, 1870.

Molina Solís, Juan Francisco, *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán, con una reseña de la historia de los mayas,* México 1943.

Morley, Sylvanus Griswold, *The ancient Maya,* Stanford, Cal., 1946-1947.

Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España,* México, 1941.

Prescott, William H., *History of the conquest of Mexico,* Nueva York, s.f.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, Archivo General de la Nación, México, 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, Archivo General de la Nación, México.

Recopilación de leyes de los reynos de Indias, 2ª ed., Madrid, 1756.

Redfield, Robert, "Culture changes in Yucatán", *American Anthropologist,* t. 36 (1934), 57-69.

———, *The folk culture of Yucatán,* Chicago, 1941.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México,* trad. A. M. Garibay, México, 1947.

Rippy, J. Fred, y Jean Thomas Nelson, *Crusaders of the jungle,* Chapel Hill, N. C., 1936.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* México, 1938.

Steward, Julian H., "Acculturation and the Indian problem", *América Indígena,* t. 3 (1943), 323-328.

Tannenbaum, Frank, "Agrarismo, indianísmo y nacionalismo", *The Hispanic American Historical Review,* t. 23 (1943), 394-423.

Vargas Rea, Luis (ed.), *Sobre la necesidad que hay de haberse de enseñar y predicar a los indios en su propio idioma la docthrina cristiana,* México, 1948.

Vera, Fortino Hipólito (ed.), *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana,* Amecameca, 1887.

Veytia, Mariano, *Historia antigua de México,* México, 1944.

Villoro, Luis, "Raíz del indigenismo en México", *Cuadernos Americanos,* t. 11 (1952), núm. 1, 36-49.

Wisdom, Charles, *The Chorti Indians of Guatemala,* Chicago, 1940.

ZAVALA, Silvio, *New viewpoints on the Spanish colonization of America,* Filadelfia, 1943.

NOTAS

(En las notas siguientes nos referimos de manera abreviada a los trabajos citados en la anterior bibliografía.)

1 Carlos E. CASTAÑEDA, "Spanish institutions overseas", discurso leído en la Reunión Anual de la American Historical Association (1953) y citado en *The Hispanic American Historical Review,* t. 34 (1954), p. 281.

2 Desde el punto de vista práctico, la encomienda era una concesión de indios que se hacía en favor de un clérigo o de un conquistador como recompensa de servicios prestados a la corona. El sistema dio origen a gran cantidad de abusos a costa de la población indígena.

3 DURAND, *op. cit.*

4 HERNÁEZ, t. 1, pp. 12-14; MENDIETA, I, cap. 3, pp. 20-22.

5 JIMÉNEZ RUEDA, pp. 15-16.

6 ESQUIVEL OBREGÓN, p. 137.

7 GÓMEZ DE OROZCO, p. 293.

8 SAHAGÚN, lib. 12, tít. 1 (t. 4, pp. 23-25).

9 BRADEN, pp. 31 y 37; VEYTIA, lib. 1, t. 1, capítulos 2 y 16-17; MENDIETA, lib. 2, capítulos 12 y 18-19; MOTOLINÍA, tratado 1, cap. 5, p. 112; SAHAGÚN, lib. 6, cap. 37 (t. 2, pp. 212-217, y t. 5, pp. 13-192); MORLEY, pp. 215-216; GANN-THOMPSON, pp. 139-142; CUEVAS, t. 1, cap. 4, pp. 82-87; PRESCOTT, t. 1, p. 43; CLAVIGERO, lib. 6, capítulos 31-39 (t. 2, pp. 148-180 y 382-400).

10 VEYTIA, lib. 1, capítulos 16-17 (t. 1, pp. 119-128).

11 CLAVIGERO, lib. 6, capítulos 13-14 y 17 (t. 2, pp. 106-110 y 116-118); MENDIETA, lib. 2, cap. 18.

12 CUEVAS, t. 1, cap. 4, p. 81.

13 *Ibid.*

14 CLAVIGERO, lib. 6, cap. 41 (t. 2, p. 193).

15 MENDIETA, lib. 4, cap. 21, p. 437.

16 Véase, por ejemplo, la ley promulgada el 17 de marzo de 1619 por el monarca español: *Recopilación...,* lib. 1, tít. 13, ley 4.

17 VERA, t. 1, p. 487; MENDIETA, lib. 3, cap. 17, p. 221, y cap. 19, p. 225.

18 COMAS, "La cristianización...", p. 225.

19 MENDIETA, lib. 2, cap. 19; lib. 4, cap. 36.

20 Antonio ALATORRE, reseñando la reciente edición de la *Bibliografía mexicana del siglo xvi* de García Icazbalceta, ed. A. Millares Carlo, dice: "Es impresionante este inventario de las obras de frailes que en el siglo XVI aprendieron mexicano, otomí, tarasco, mixteco, zapoteco, chuchón, maya, cakchiquel, tzotzil, zoque, tzendal y chinanteco, chontla, popoloca, matlazinga, huasteco y la lengua de Tepuzculula. Son cerca de noventa impre-

sos" (*Cuadernos Americanos*, 1955, núm. 1, p. 223). CLAVIGERO, t. 4, pp. 353-357, ofrece una lista menos completa, pero añade el totonaco y el tarahumara; sin embargo, no nos ha llegado ninguna cartilla o doctrina del siglo XVI en esas lenguas.

21 MENDIETA, lib. 3, cap. 29, p. 246; JIMÉNEZ RUEDA, p. 17.

22 JIMÉNEZ RUEDA, p. 18. En la p. 19 observa este autor la transición de los ritos indígenas a los católicos: "Los areitos y mitotes indígenas, convenientemente adaptados al nuevo culto, constituyeron una transición con el ritual indígena. En algunos se introdujeron elementos nuevos que sustituyeron a los indígenas."

23 GARCÍA, p. 96 (con cita de los *Documentos de América*, t. 7, pp. 401-404).

24 Véase MENDIETA, lib. 3, cap. 50, pp. 310-313.

25 JIMÉNEZ RUEDA, pp. 1-2.

26 GARCÍA, pp. 62-63; COMAS, "La cristianización...", p. 221; véase una carta de fray Jerónimo de Mendieta a Felipe II en GARCÍA ICAZBALCETA, pp. 38-41. Véase sobre todo el impresionante capítulo sobre "La grande propriété de l'Église" en el libro de F. CHEVALIER, *La formation des grands domaines au Mexique*, París, 1952, pp. 301-344.

27 COMAS, "La cristianización..." p. 225.

28 ESQUIVEL OBREGÓN, p. 139.

29 JIMÉNEZ RUEDA, p. 19.

30 MENDIETA, lib. 3, cap. 24, pp. 233-234.

31 JIMÉNEZ RUEDA, p. 2.

32 MARIEL DE IBÁÑEZ, pp. 62-63. La real cédula en que se prohibe a los conversos pasar al Nuevo Mundo fue firmada en Valladolid, el 15 de septiembre de 1522, por el Emperador Carlos V.

33 MARIEL DE IBÁÑEZ, p. 64.

34 MARIEL DE IBÁÑEZ, pp. 65-68.

35 JIMÉNEZ RUEDA, p. 1.

36 MARIEL DE IBÁÑEZ, p. 58.

37 MARIEL DE IBÁÑEZ, p. 71.

38 MARIEL DE IBÁÑEZ, p. 73.

39 Véanse más datos sobre este proceso y sus resultados en *Proceso inquisitorial...*, y en *Procesos de indios...*; cf. también MARIEL DE IBÁÑEZ, pp. 82-85, y JIMÉNEZ RUEDA, pp. 9-11.

40 MARIEL DE IBÁÑEZ, pp. 73, 101 y 107.

41 MARIEL DE IBÁÑEZ, p. 104.

42 *Recopilación...*, lib. 6, tít. 1, ley 35.

43 Véase la excelente monografía de Francisco de la MAZA sobre este tema.

44 GAMIO, p. 388.

45 TANNENBAUM, p. 403.

46 Citado por COMAS, "La cristianización...", p. 228.

47 FUENTE, pp. 270-271; REDFIELD, "Culture...", p. 60.

48 REDFIELD, "Culture...", p. 66; WISDOM, pp. 373-374.

EL IMPERIALISMO JESUITA EN LA NUEVA ESPAÑA

Raúl FLORES GUERRERO

LA PREHISPANIDAD EN EL NOROESTE

En la época prehispánica México era un heterogéneo mosaico de pueblos indígenas de contrastados niveles culturales. En el extenso territorio que después de la Conquista constituyó la Nueva España se distinguían, sin embargo, a grandes rasgos dos enormes zonas o regiones bien diferenciadas: *a)* Mesoamérica, cuna de las más grandes civilizaciones americanas, el área cultural más dinámica como resultado de la constante interacción de sus diversos pobladores; situada, con ligeras variantes, entre el Trópico de Cáncer y la actual República del Salvador, y *b)* la región llamada por Paul Kirchoff la "Norteamérica Árida", que comprende el Sudoeste de los Estados Unidos y el Noroeste de México, región dominada por un clima seco que imprimió, e imprime, a la vida animal, vegetal y humana peculiares características que será necesario considerar como preliminares de la obra evangelizadora, para comprender cuál fué el ambiente geográfico y humano con que se encontraron los misioneros jesuítas en su actividad en el Noroeste de México.

La antropología se ha ocupado ya bastante de explicar las emigraciones asiáticas al continente americano a través del estrecho de Behring. En este caso no importa delucidar cómo fueron tales emigraciones sucesivas; interesa sólo considerarlas en épocas más recientes, en plena marcha hacia el Sur, en el momento de su ingreso al *Greater Southwest,* la Norteamérica Árida.

Es sabido que los grupos inmigrantes tendieron siempre a avanzar cerca de la costa, pues de esa manera el mar y la tierra a la vez los proveían de un seguro alimento. Llegó el momento en que ciertas tribus, al continuar por la orilla del Pacífico,

se internaron, sin saberlo, en un callejón sin salida: la Península de California. Los últimos en llegar empujaban constantemente a los primeros rumbo al Sur, alejándolos cada vez más de toda posibilidad de contacto cultural con los otros grupos que, simultáneamente, descendían por la costa continental al encontrar saturada de pobladores la pobre y desértica Península. El aislamiento de los primeros californianos se acentuó y adquirió patéticos matices de eterna prolongación, por la ausencia total de islas que continuaran, en proyección geográfica, el macizo peninsular. Y es así que el primitivismo de esos grupos se manifiesta en los arcaicos elementos vitales encontrados por la arqueología en los diferentes estratos del suelo y que han sido clasificados por los especialistas como productos de una muy antigua "Cultura de las Palmas" y una subsecuente "Cultura de Concheros".

La ausencia de numerosos factores culturales entre los californianos —factores que aparecen normalmente entre los grupos continentales— parece probar, al mismo tiempo que la antigüedad de los primeros pobladores de la Península, la tremenda presión ejercida por el territorio y el clima. Uno de ellos es el perro, desconocido por completo en el Centro y Sur de la Península, es decir por los primeros inmigrantes, pero en cambio empleado hasta como alimento por los pueblos del Sur de la Alta California y como animal de tiro por los vecinos comanches. La sal, cosa excepcional en la Norteamérica Árida, no se conocía en la Baja California, siendo que, más al Norte, la abstención voluntaria de la sal era considerada como penitencia ritual. La ausencia de habitaciones techadas es otra característica negativa: sin lluvia de que guarecerse, no había necesidad de un techo protector.

Es curioso observar, sin embargo, que los pericúes del extremo Sur de la Península vivían en condiciones más favorables, como consecuencia de la mejor situación ambiental de su territorio; entre ellos aparecen factores propios de las culturas más elevadas de la Norteamérica Árida continental, que sólo explican su presencia por posibles emigraciones marítimas de los pobladores nórdicos de la Península en busca de un mejor *habitat* territorial encontrado (nunca más acertada la expresión que en este caso) "al fin y al cabo".

No faltan teorías que hablen de la llegada de inmigrantes transoceánicos a California. Y a este respecto habría que recordar que la antropología y la lingüística sitúan el desembarco de la emigración polinésica hacia América, tratada por Rivet —emigración un poco posterior a la asiática—, no sólo en las costas sudamericanas (Colombia), sino en los litorales californianos; y que los caracteres antropométricos paleoamericanos, los cráneos del tipo *Lagoa Santa,* al mismo tiempo que en Colombia, en el Ecuador, el Perú y el Brasil, aparecen en la Baja California, en Colorado, Nuevo México y Arizona, es decir en la Norteamérica Árida cercana al Pacífico. Además, quizá no por rara coincidencia, en pueblos sudamericanos de posible origen oceánico (los pobladores de las fuentes del Río Xigú, en el Brasil, y los de la Tierra del Fuego), el perro es desconocido como en gran parte de Baja California, lo que parece afirmar la teoría de la llegada a distintos puntos de la costa pacífica de América de elementos polinesios que no pudieron traer el perro en sus balsas. Es más, la balsa, el medio más seguro y ágil en los viajes marinos de aquella época, se empleaba, en varias modalidades, a la llegada de los españoles, en múltiples puntos costeros que van desde el Perú hasta la California precisamente.

Podría, en suma, pensarse en una doble y casi simultánea penetración humana en la Península californiana: grupos asiáticos que, provenientes del Norte, poblaron en sus oleadas más tardías los territorios costeros continentales de México, y grupos oceánicos, provenientes de las islas polinesias del Mar del Sur. El medio geográfico fué el encargado de matizar los niveles culturales y los distintos *modi vivendi* regionales.

Los grupos étnicos que, provenientes del Norte, se asentaron en la costa continental del Golfo de California, tuvieron mejor destino. Las tierras que hallaron a su paso, si bien desérticas, estaban surcadas por ríos que permitieron la transformación de esas tribus, nómadas hasta entonces, en núcleos culturales agrícolas. El establecimiento de esos núcleos humanos en las riberas de los ríos Colorado y Concepción, Sonora y Yaqui, Mayo y del Fuerte, Sinaloa y Culiacán, produjo consiguientemente un desarrollo cultural más elevado que el de sus predecesores que habían penetrado en la Península.

Además, tuvieron en su favor la facilidad de un contacto positivo y favorable, si bien lejano y débil, con las civilizaciones florecientes de Mesoamérica. Y así, junto a la agricultura, o quizá a consecuencia de ella, aparecieron la cerámica, la preparación de alimentos cocidos, la estructuración más sólida de la religión primitiva bajo la forma de una religión de carácter totémico y la organización de contingentes guerreros, con estrictos ceremoniales de ingreso.

Sin embargo, la transculturización no fué completa pues, cuando las cosechas se perdían, los flamantes agricultores pasaban tranquilamente a su primitivo estado de cazadores, pescadores o recolectores, útil cambio de sistema vital que, iniciada la Conquista, puso en aprietos en más de una ocasión a los invasores españoles, ya que, al intentar éstos someter a los indígenas, provocaban su huída a los montes en donde hacían una vida llevadera, mientras los blancos casi morían de inanición en los abandonados territorios.

Evangelización y absolutismo

Pocos antecedentes existen en la historia de México en que la obra de los religiosos se haya enfocado en un sentido interpretativo a partir de los meros hechos reales. Apenas si Miguel Othón de Mendizábal esboza unas ideas que, abandonando la tradicional mención de nombres y fechas, de número de confesiones y cantidad de conversos, encauzan la atención a aspectos tan importantes, tan fundamentales y medulares que, por sí mismos, pueden estructurar una concepción histórica peculiar, original y más trascendente.

De las mismas fuentes en que los historiadores eruditos toman sus informes escuetos, puede extraerse el verdadero sentido de la empresa misional en las más apartadas regiones de la Nueva España colonial, regiones en que por todas las circunstancias ambientales, geográficas y humanas, ese espíritu religioso que movió a los doce primeros franciscanos a venir a tierras de América, que hizo admirable a un Vasco de Quiroga y que empujó a un fray Juan de San Miguel por las sierras y valles de Michoacán, estuvo subordinado por completo a un anhelo que tendía a una finalidad más con-

creta: la de transformar las zonas vírgenes del Noroeste de México en un feudo semejante al del Paraguay jesuítico de los siglos XVII y XVIII. Todo vino por tierra muy a tiempo, gracias a la expulsión decretada por Carlos III.

Numerosos historiadores han formado una imagen, quién sabe hasta que punto ideal, de los evangelizadores jesuítas. en todos los casos se ha coincidido en juzgarlos en un solo sentido: como educadores incomparables, como catequistas eficaces, como aventurados expedicionarios, como ascetas y mártires que se lanzaron a la conquista espiritual del Noroeste con el simple y único propósito de salvar almas. Esta imagen es ya antigua y tradicional, la conocemos desde Venegas y aún la presenciamos en Dunne. Es indudable que los misioneros fueron hombres excepcionales, valerosos y decididos, inteligentes y humanos, y sobre todo hombres de una gran fe religiosa; pero tuvieron también otra faceta, positiva también, si se quiere en un sentido no muy sobrenatural, pero positiva al fin, hermanada de tal manera con la faceta religiosa que sólo se explican coexistiendo ambas en la historia.

Ya en el siglo XVI Las Casas y Motolinía en México, Vitoria y Sepúlveda en España, habían entablado fuertes polémicas sobre la conveniencia de someter primero a los indios por las armas y luego pacificarlos por la religión, o bien someterlos por la religión y después pacificarlos por las armas. En el Noroeste de México se pudo comprobar que el mejor medio de penetración entre las tribus nomádico-sedentarias de esas regiones era la conquista espiritual. Allí, en donde los soldados del Rey habían fracasado por la fuerza, los soldados de Cristo vencían rotundamente por la mansedumbre inteligente. El refuerzo militar que llegaba tras los religiosos era, en realidad, sólo un sello de la autoridad civil que garantizaba la incorporación de aquellos territorios a la Colonia.

Limitando, en principio, la observación histórica a las tierras de Sonora y Sinaloa es como se aclara nítidamente el intento de la Compañía por establecer en México un dominio, dependiente en apariencia, independiente en realidad, del virreinato. Es allí donde la actividad de los jesuítas se percibe como un eco sonoro de la que éstos desarrollaron en el Paraguay, pues los métodos de organización social, de agricultura

y de gobierno seguidos en una y otra parte de la América son semejantes. Varían sólo en algunos aspectos, producto de las necesidades de adaptación a diferentes factores, como las características raciales de los indígenas y la intensidad del control virreinal sobre esas provincias. Establecer un paralelismo entre los dominios jesuíticos de México y el Paraguay no es simple curiosidad inútil; ese paralelismo puede servir quizá para hacer evidente una manera de obrar de la Compañía perfectamente calculada y preestablecida y una actuación de sus miembros que, si no obedecía a consignas semejantes llevadas a la práctica en diferentes partes, sí tendía a un mismo fin por su espíritu, su homogeneidad ideológica, su sistema y su poder bien controlado y dirigido.

La Orden de Loyola necesitaba de un dominio propio, que permitiera sostener el creciente imperialismo religioso jesuíta. En Europa no era ya posible la creación de tal Estado, pero en la virgen tierra de América quedaban sin explorar ni explotar grandes extensiones territoriales, libres de colonos europeos, con tierras productivas y además miles de indígenas necesitados de evangelización; lugares en que el poder de la Corona era débil y en donde otro poder, directamente ejercido, podía hacerse fuerte.

En el siglo XVII, además, el sentimiento de nacionalismo comenzaba a latir en el alma de los americanos, distanciándolos de la madre España. No es sin duda casual que entre los misioneros jesuítas del Noroeste de México y del Paraguay aparezcan numerosos americanos o bien alemanes, flamencos o italianos, desarraigados sentimentalmente de la Península ibérica.

Con un contingente de hombres valientes y religiosos, conscientes de su deber para con Dios y con la Compañía, el establecer un Estado de Dios, gobernado por la milicia eclesiástica jesuíta, habitado por serviles, inocentes y trabajadores indígenas evangelizados, pero no intelectualizados, mantenido por una agricultura y una ganadería bien llevadas, era empresa tentadora y quizá factible. Pero era necesario mantener a los nativos alejados de los blancos, para protegerlos tanto de su tiranía como de su perturbador mal ejemplo. Y si la con-

quista fué posible gracias al valor de los jesuítas, la colonización se frustró también debido a ellos.

En los libros escritos por los jesuítas misioneros es frecuente encontrar numerosos conceptos que, en un inconsciente —o consciente— deseo de justificar su dominio misional, tratan de hacer evidente el adelanto religioso y material de los indios, traducido en el cambio total de ideología y modo de vida, y además acentúan el afecto que éstos sentían por los padres, afecto que se transformó en acatamiento absoluto de su autoridad. La religiosidad inculcada por el misionero en los neófitos ocultó los importantes aspectos económicos bajo un velo fabuloso de evangelización pura, y sirvió de pretexto para mantener en el ámbito misional a todos los indígenas reducidos, alegando los padres que, estando con los españoles, permanecían en su ignorancia religiosa, lo que haría exclamar a Revillagigedo: "Con los pretextos de que aún son neófitos los quieren perpetuar en su dominio despótico." Así, mientras en los ranchos de la misión y en la misión misma la mano de obra indígena era suficiente para cubrir las exigencias agrícolas, los ranchos civiles se vieron en apuradas situaciones para poder subsistir. En caso de un ataque de las tribus irreductas y del consiguiente robo de ganado, los padres lanzaban en seguimiento de los asaltantes a los indígenas de la misión, quienes las más de las veces recuperaban lo robado, empleando los primitivos sistemas guerreros que en la gentilidad los misioneros calificaban de bárbaros y en estos casos "les eran de gran consuelo ver", según expresión de Kino. En cambio los colonos, después de un asalto de esta naturaleza, y si salvaban el pellejo, se cuidaban bien de volver a insistir en su empresa colonizadora, a menos que, en un estallido de pasión encomendera, tipo siglo XVI, atribuyeran rebeliones a los indios para apresarlos y obligarlos a trabajar y defender las minas y haciendas, como se queja Venegas.

En el Paraguay, los jesuítas no sólo evitaron la entrada de los españoles en sus territorios, sino que solicitaron del Rey la abolición de la encomienda, pero como ello no se verificó sino en los pueblos que dependían de los religiosos, éstos se hicieron sospechosos de interés personal. Y si en la Nueva España las primitivas y salvajes costumbres bélicas se

preservaban en los núcleos indígenas, para defensa de las misiones, en los establecimientos paraguayos —según refiere Azara— las danzas fomentadas por los jesuítas en sus pueblos se reducían a lecciones de esgrima de la espada.

Siendo en realidad las misiones bienes de la Compañía, y confiando los jesuítas en su dominio secular, es lógico que trataran de mantener florecientes y bien administradas sus fundaciones. Para ello crearon un sistema socialista peculiar, una comunidad controlada por el absolutismo suave, pero estricto a la vez, de los evangelizadores que, nuevamente, se acerca en numerosos aspectos al seguido en las misiones sudamericanas. El indio trabajaba obligatoriamente tres días de cada semana en el campo de Dios y los demás en un campo propio, de propiedad privada, establecido por los jesuítas con el objeto de aparentar la libertad de cultivo en las misiones, pero cuyos productos, teniendo como límite comercial la misión misma y como monopolista al evangelizador, pasaban finalmente a las mismas manos.

A veces la armonía entre las autoridades eclesiástica, civil y militar, podía mantenerse gracias a la actitud de algunos hábiles padres que compartían los productos agrícolas con los otros dos poderes del pueblo, "repartiéndose las semillas que querían sembrar, y los indios ponían su trabajo".

Las misiones pertenecían, pues, antes a la Compañía que al virreinato, y los presidios que las protegían, débil símbolo del poderío español en el Noroeste de la Nueva España, no hubieran podido, en la mayoría de los casos, existir y permanecer en un lugar sin la presencia del religioso.

La preponderancia del hábito sobre el fusil y el florecimiento de los ranchos jesuíticos a expensas del fracaso de los ranchos de colonos vinieron a establecer una rivalidad entre los colonos y los religiosos que en ocasiones estalló en quejas escritas por los primeros al Virrey y aun al Rey, o en sugestiones para cambiar los métodos de gobierno y explotación de aquellos territorios, alejando de ellos a los jesuítas; pero estas quejas y sugestiones no encontraron nunca eco a pesar de su continua y variada remisión, y en todo caso fueron sólo contestadas exaltando el adelanto espiritual de los indios doctrinados y la bondad de los padres evangelizadores. "Los que

no saben levantar los ojos del polvo de la tierra —exclama Venegas en una preciosa frase— de ningún modo pueden creer que se exponga alguno a trabajos sin una gran recompensa temporal."

Colonos contra jesuítas

En 1748, al iniciarse la explotación de una mina de plata cercana a Loreto, los operarios llevados de la Nueva España por el propietario a pesar del disgusto de los padres, comenzaron, según frase de Clavigero, "a despertar la inquietud y malas inclinaciones de los pericúes", diciéndoles que los indios de México pagaban tributo al Rey y mantenían sus curas pero gozaban de entera libertad e iban a donde querían, "que cada indio tenía su campo que cultivaba a su arbitrio vendiendo sus frutas según le tenía más cuenta". Los indígenas conversos decidieron, a partir de entonces, solicitar de los jesuítas el reparto de tierras misionales y la libertad de cultivar cada quien su campo y vender sus productos, y además permiso de circular en la California o por el continente. Ante la rotunda negativa de los misioneros algunos se escaparon en una barcaza, pero en la costa de Sinaloa el Padre de Ahome tuvo buen cuidado de regresarlos calladamente a la Península. Hubo más tarde una nueva tentativa de los indígenas para llegar a comunicarse con el gobierno, y algunos emisarios lograron que recibiera sus peticiones un oidor de Guadalajara, "quien las acogió de muy buen grado —dice Clavigero— porque eran contra los jesuítas".

Ya un afectado por los jesuítas, don Fernando Sánchez Salvador, "capitán de caballos de Sonora y Sinaloa", había propuesto emplear el sistema mexicano de tributos, sistema que "era deseado por los indios sonorenses"; sin embargo, su petición fué acallada misteriosa y significativamente. Pero el disgusto de los colonos tiene su formal representación en la actitud de don Gregorio Álvarez Turrón y Quiroz, capitán del presidio de Fronteras, quien reunió dos juntas, una pública y una privada, en que "decidieron que los indios pagasen tributo a las rentas reales" (Archivo de Hacienda, leg. 278, exp. 41).

Ante las juntas organizadas por don Gregorio Álvarez, el visitador de la Compañía en el Noroeste, José María Genovese, salió en defensa de sus hermanos de hábito, basándose en la donación real del territorio y en la pobreza de los indios. En el fondo, como los puntos tratados en la junta lo hacen evidente, lo que deseaba el peticionario don Gregorio era que en los colonos, y no en los jesuítas, residiera la primacía en el cultivo de las tierras. Con gran alarma reporta el visitador jesuíta a sus superiores que el primer capítulo de la junta fué que "las tierras de los indios se repartan a los españoles, coyotes y mulatos", alarma injustificada históricamente porque ¿acaso la repartición en las demás partes de la Nueva España no se hizo de modo semejante y aún más, sin tomar en cuenta a la masa racial de los llamados coyotes y mulatos? Lo que preocupaba seguramente al jesuíta era que el intento de las juntas de colonos no apuntaba de manera precisa a las tierras de los indios, sino a las tierras que éstos hacían producir y que pertenecían a la misión. Aun suponiendo que los colonos estuvieran movidos sólo por la codicia, no era en los indios, sino en los hacendados jesuítas, donde hacían recaer sus miras, tanto que en la junta se estableció "que a los padres no se les permita tierras, ni para sembrar ni para su ganado, sino que les siembren lo que bastare para su sustento". Y en un arranque apasionado de los colonos contra el monopolio de los religiosos, alguien exclamó que "no sólo les había de quitar la tierra a los padres, sino que los ha de echar de toda la tierra". ¡A tal grado había llegado la exaltación de los ánimos en los indudablemente católicos colonizadores novohispanos!

Los otros artículos de la junta son por demás significativos, y ponen en claro el manejo económico y político de los hijos de Ignacio de Loyola en estas lejanas tierras. El tercero reza "que los padres no estorben el sembrar a los indios". Habría que recordar aquí los tres días obligatorios de trabajo para la misión, detalle que sin duda no pasó inadvertido para los colonos.

Con la facilidad de mano de obra y la extensión fabulosa de los grandes ranchos jesuítas, los padres podían, de manera piadosa, vender los víveres y semillas a más bajo precio que

los colonos que cultivaban con mucha mayor dificultad y en menor escala. Por eso la junta resolvió "que los bastimentos valgan siempre un mismo precio..., pues con los padres de la Compañía es más barato".

Don Fernando Sánchez Salvador y don Gregorio Álvarez habían sido nombrados por autoridades virreinales, y así pudieron levantar la voz contra el dominio religioso, político y económico de los jesuítas. No sucedía lo mismo con los gobernadores de los pueblos que, aunque designados en apariencia por la población, eran elegidos previamente por el padre como candidatos. "La costumbre de más de 80 años en todas nuestras misiones —informa el mismo visitador jesuíta— es que cuando se ha de nombrar gobernador se junta todo el pueblo en la iglesia y les propone el padre dos o tres de los más aptos para que el mismo pueblo los elija." ¡Qué mejor manera de poner el mando del poblado misional en manos de una gente identificada con los jesuítas! Debiéndole al padre su posición, el gobernador no tomaría jamás medidas en su contra y pasaría por alto el absolutismo espiritual y material del misionero sobre los indios, "lo que no sucedía con los alcaldes mayores y tenientes, que miran mal a los padres misioneros, sin perder ocasión de darles pesadumbres".

El descontento popular, el ansia por hacer suya la tierra que los religiosos controlaban, podía notarse en todos los colonos del Noroeste. "El alcalde y todos sus aliados —dice el visitador Genovese— notan y censuran todas nuestras acciones haciendo de cada rancho, cada terreno y cada casa un severo tribunal en donde sin ser oídos nos sentencian y condenan".

El testimonio de Gálvez

No sólo los despreocupados virreyes y los desventurados colonos pudieron apreciar el manejo y funcionamiento de los establecimientos jesuítas del Noroeste; su apreciación, en todo caso, fué relativa. Más completo, más exacto quizá, fué el juicio que de ello tuvo el más grande visitador de la Nueva España, investido por la autoridad que le daba el nombramiento real, el incansable y andariego don José de Gálvez,

marqués de la Sonora. Es bien sabido cómo su celo de funcionario y su aguda y contundente crítica le acarrearon enemistades. Pocas de las irregularidades del vireinato, por no decir ninguna, escaparon a su visita; su prolongada estancia en el Noroeste de México lo puso en contacto directo con la situación económica de las misiones en relación con el real erario y su concepto fué, en suma, desfavorable para los misioneros.

Se puede argüir que la imagen que Gálvez presenta de algunas actuaciones de los padres de la Compañía en Sonora, Sinaloa y Baja California es una imagen virtual, matizada por las ideas que el ambiente emanado de la Ilustración francesa había fomentado en el gabinete de Carlos III. Y razón habrá en ello. Pero Gálvez generalmente acompañaba sus informes con documentos fehacientes, hoy incorporados a los amarillentos legajos del Archivo General. Como quiera que fuera, el río sonaba y sin duda no es porque estuviera vacío.

Uno de los documentos más significativos de su labor de visitador en el Norte es quizá cierto informe al virrey Marqués de Croix, en que examina la conducta de gran número de jesuítas, contraria a los intereses de la Corona, y exalta a la vez la leal actitud de otros pocos, como los generales Francisco Retz, Ignacio Visconti y Luis Centurión, quienes desaprobaron el dictamen de los provinciales.

Trata Gálvez de hacer evidentes "unos hechos tan delincuentes y reprobables como manifiestos y claros a cualquiera que los mire sin preocupación". "Muy luego que en Europa se erigió la Compañía con el nombre de Jesús —escribe el visitador real— consiguió que la corte de España le diese ventajosos destinos en la América, con el fin recomendable de que sus individuos se emplearan en el ministerio apostólico de extender entre los gentiles la luz del evangelio, pero no tardaron muchos años en dejarse poseer de aquel espíritu de ambición y codicia que justamente los ha arrojado de la mayor parte de los dominios católicos, y empezaron a defraudar al erario regio con la falsa suposición de misiones, aumentando, a las que en realidad servían, el número considerable de otras treinta y tres que jamás existieron y cuyos sínodos, usurpados de las rentas reales, se invirtieron por esta provincia en adquirir fincas con que enriquecer sus colegios."

Toda misión establecida por los jesuítas recibía un inmediato subsidio real, un "sínodo". Con la transformación de los establecimientos en florecientes centros productores, estos sínodos fueron imprescindibles para el misionero. El fraude —es la palabra usada por Gálvez— de las supuestas misiones siguió hasta la época de la expulsión; ascendía en ese tiempo a 1.638,600 pesos, como se deduce de un informe de los oficiales reales que acompaña al escrito del visitador (A.G.N., *Misiones*, t. 22, ff. 190 *ss.*).

Y, en términos que suenan extraños en un católico representante del Rey, el Marqués de la Sonora continúa: "Se haría increíble al mundo un hecho tan escandaloso si los mismos regulares expulsos no hubieran dado otras pruebas iguales y aun mayores de su infidencia y del ningún respeto con que miraron siempre las supremas potestades que estableció y autoriza el mismo Dios para el gobierno de los hombres; bien que parecería más extraña la ocultación de este fraude por tan dilatado tiempo si no supiésemos que la sagacidad y el valimiento de los jesuítas llegaron a tanto extremo que sólo fueron comparables a *su poder absoluto y desmedido.*"

La importancia de California

Tras las infructuosas expediciones marítimas que se hicieron para conquistar y colonizar la Baja California, y cuando en 1686 el gobierno virreinal desistió de la empresa considerándola impracticable, ésta pasó a manos de la Compañía. Los jesuítas recurrieron a su infalible sistema, llegando a las costas peninsulares en un plan de igualdad absoluta con los indios, y así se logró que "lo que por los medios que intentaban los hombres había sido imposible, por los que Dios había escogido no lo fuera". Los religiosos se encontraron con unas costas inhospitalarias, áridas llanuras, nativos recelosos. Tierras casi inservibles en lo económico, pero importantes en lo político. Las misiones no pudieron al principio sostenerse a sí mismas por la pobreza de la tierra, pero el auge agrícola de los establecimientos jesuítas de Sonora y Sinaloa permitió su abastecimiento a través del Golfo de California y a partir de los puertos continentales de San Blas y Guaymas.

La misión de este último puerto, San José, estaba destinada al socorro directo de la California.

El buceo de las perlas, explotado esporádicamente por uno que otro aventurado navegante, fué despreciado por los padres, no sin grandes alardes, para hacer valer el desinterés de su labor sobre las "comunes hablillas del vulgo acerca de la riqueza y avaricia de los jesuítas y las voces sobre las perlas de la California" de que habla Venegas.

En la conquista y evangelización de la Baja California, más aún quizá que en Sonora y Sinaloa, la fe religiosa, las convicciones ideológicas tienen importante papel. Hay que concebir la fe en su sentido más profundo; fe en la primacía de la propia religión sobre todas las otras religiones, fe en la patria que, para los jesuítas, dejó de tener paisaje territorial para transformarse en una patria común, de nacionalidad uniforme: la Compañía.

Quizás si Salvatierra no hubiera confiado en un auxilio divino aparte del auxilio material más o menos irregular que recibía de la Nueva España, no se habría lanzado a la audaz empresa de la California, ni el atlético padre Ugarte se habría establecido solo entre los volubles indígenas. Creer que además de la propia fuerza se tiene un apoyo extrínseco debe traer por consecuencia una superación constante de los propios recursos en espera eterna del auxilio sobrenatural.

Sin embargo, directa o indirectamente, éstos son los medios; el fin de la conquista de la Península era incorporarla al núcleo misional continental, teniendo como meta la hegemonía del Estado jesuíta del Noroeste y evitando cualquier posible intromisión colonial que pudiera ser perniciosa. Los religiosos se adelantaron así a aquellos que pretendían obtener permisos reales para efectuar nuevos intentos de colonización; sin duda los indios salieron ganando, aunque no así la Colonia misma.

Las perlas, por otro lado, de crearse el Estado de Dios, indudablemente no hubieran sido despreciadas como renglón importante de explotación, pues si antes los religiosos las "olvidaban" por política, en el mejor de los casos, no recurrir al buceo hubiera constituído un absurdo. Y la Compañía de Jesús nunca, o casi nunca, ha hecho cosas absurdas.

Conclusión

La actitud de la Compañía en el Noroeste de México parece, pues, haber tendido, como en el dominio del Paraguay, a la creación del Estado religioso-militar perfecto, controlado por una Orden religiosa y militar, aparte de poderosa, hábil y armónica.

Según el jesuíta Peramás, o siguiendo las comparaciones de Fülop Miller, el ideal social de la República de Platón, de la Utopía del canciller Moro, del Estado del Sol del fraile Campanella y aun del recto socialismo francés o el comunismo ruso, parecen realizados en las reducciones del Paraguay. En México se intentó alcanzar un resultado semejante, pero, a pesar del inteligente sistema jesuíta, la inmadurez de los indígenas, las circunstancias geográficas y políticas y otros factores no lo permitieron.

El hecho más negativo de la obra misional jesuíta en México, o sea el entorpecimiento de la colonización en el Noroeste, se pierde en realidad ante la magnitud de la positiva y brillante conquista espiritual y material de esas regiones, ante el sorprendente crecimiento y prosperidad de los establecimientos misionales, ante la sabia administración económica y ante el estupendo control de las masas indígenas socializadas. Los jesuítas, además, sin pensarlo, establecieron en el Norte las avanzadas españolas que, con el tiempo, servirían para evitar que el despojo territorial llevado a cabo por los Estados Unidos tuviera mayores proporciones de las que tuvo.

He aquí, pues, una visión distinta, material y pragmática, de la obra misional de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Toda o en parte, acéptenla como complementaria aquellos que han encauzado el estudio de la labor jesuíta por el sentido espiritual. Quizá esta serie de elucubraciones, a primera vista unilaterales, sean una aportación al conocimiento más rotundo de la historia de la Compañía en el Noroeste. De la doble valoración puede surgir, tiene que surgir, un criterio unificador, sin duda el más cercano a la verdad.

EL "PROTESTANTISMO" DEL DOCTOR MORA

Pedro GRINGOIRE

QUE EL DOCTOR JOSÉ MARÍA LUIS MORA se convirtió al protestantismo, es lo que parece dar por hecho don Genaro García al decir: "Quizá por aquellos días se convirtió al protestantismo; tengo una carta que, con fecha 15 de septiembre de 1829, le dirigió desde Londres Mr. William Marshall, Secretario de la Sociedad de Traducciones Bíblicas Francesas y Españolas, donde consta que el Dr. Mora se había comprometido con anterioridad a *promover en México los objetos de dicha sociedad.*" [1]

Genaro García se refiere sin duda a la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (British and Foreign Bible Society), de Londres. El doctor Mora ¿se convirtió efectivamente al protestantismo, por el mero hecho de suscribir los objetos de la Sociedad Bíblica de Londres y de estar en estrechas relaciones con ella? ¿De qué naturaleza fueron en realidad dichas relaciones?

Como una contribución para esclarecer tan importante cuestión histórica, damos a conocer en seguida los resultados de una indagación llevada a cabo durante el verano de 1952 en los archivos de la mencionada Sociedad, en Londres.

EL 2 DE MAYO DE 1827 desembarcaba en Veracruz el ciudadano británico Mr. James Thomson. Representaba a la vez a la Sociedad Lancasteriana de Inglaterra, promotora de un nuevo tipo de escuelas primarias, a la sazón la última palabra en pedagogía, y a la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, que venía fomentando la difusión de las Sagradas Escrituras en muchos países y en diversos idiomas. Mr. Thomson había recorrido, en esta doble misión, la mayor parte de Sudamérica, donde los gobiernos de los países recién emancipados lo habían acogido con entusiasmo y habían utilizado su ayuda técnica para la reorganización de un sistema escolar. En el Perú había

llegado a tener a su cargo la instrucción pública bajo el breve régimen de San Martín.

Llegó a la capital el 17 del propio mes, precedido de un cargamento de trescientas Biblias y mil Nuevos Testamentos, consignados a los señores Staples & Co. Se dedicó a su tarea con empeño tal que dos meses después informaba a Londres que ya se habían vendido todas las Biblias y cerca de 400 Nuevos Testamentos. Pedía que se le enviasen 1,000 ejemplares más de ambas obras.

Entre los más interesados en adquirir las Sagradas Escrituras en castellano se encontraban muchos sacerdotes y miembros de las órdenes religiosas. Dos de ellos, el rector del Colegio de San Agustín, el P. don José María Alcántara y el P. don José Antonio López García de Salazar, llegaron a inscribirse como miembros suscriptores de la Sociedad Bíblica, pagando el equivalente de una guinea cada uno como cuota.

Fué el P. Salazar quien, sabiendo que el doctor Mora se había interesado en los trabajos de Thomson y deseaba entrevistarse con él, se lo presentó. Esto debe de haber ocurrido hacia mediados de septiembre del mismo año, porque la carta en que Thomson informa a Londres sobre ello está fechada el 22 de dicho mes. "Lo hallé con muy amistosa disposición hacia la Sociedad Bíblica", dice de él. No sólo eso, sino que Mora se inscribió desde luego como miembro de la Sociedad. Y el 21 de dicho mes volvió por su cuenta a ver a Thomson, para obsequiar por su conducto a la Sociedad con tres volúmenes manuscritos sobre asuntos mexicanos y con algunas obras suyas.[2]

En carta del 13 de octubre de 1827, informa Thomson a la Sociedad que han empezado a desatarse duros ataques en los periódicos contra la circulación de la Biblia, pero que confía en la ayuda del P. Salazar y del doctor Mora para contestarlos. "También el doctor Mora —dice— estará con nosotros, como miembro de la sociedad." [3]

¿Qué significa, en cuanto a la filiación confesional del doctor Mora, el que se haya hecho miembro o suscriptor de la Sociedad Bíblica de Londres? Ante todo es menester tomar en cuenta el carácter real de dicha Sociedad. Como todas las corporaciones de su género pasadas y presentes, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera no tiene absolutamente ningún

carácter confesional ni eclesiástico, aunque se haya originado entre elementos protestantes y sean de esta filiación sus directores y la abrumadora mayoría de sus contribuyentes. Se trata, en realidad, de una especie de Asociación Civil. No está adherida a ninguna confesión dogmática ni a ningún organismo eclesiástico. Su propósito es simplemente fomentar la mayor difusión posible de las Sagradas Escrituras en tantos idiomas y dialectos como se pueda. Y justamente para mantenerse al margen de las diferencias dogmáticas que surgen en el terreno de la interpretación bíblica, es norma estricta de la Sociedad el imprimir y distribuir únicamente el texto de las Escrituras, sin notas exegéticas ni comentarios dogmáticos.

De acuerdo con su índole y política confesionales o no sectarias, la versión de la Biblia que la Sociedad difundió en los países de habla castellana cuando inició en ellos sus trabajos fué nada menos que la católica autorizada del P. Scío de San Miguel. Las primeras ediciones de la Biblia del P. Scío hechas por la Sociedad contenían los libros que las autoridades, tanto judías como protestantes, consideran como no pertenecientes al canon del Antiguo Testamento, e incluídos, sólo con las expresas reservas conocidas, por San Jerónimo en su versión; es decir, "los apócrifos". La Sociedad estuvo distribuyendo la Biblia de Scío, publicada en Barcelona, Imprenta de C. Dorca, 1820, en edición de 10,000 ejemplares, bajo la dirección del P. de Mazou; incluía los "apócrifos"; la publicación estaba autorizada por el Vicario General de Barcelona. De esta Biblia sacó la Sociedad nuevas ediciones íntegras en Londres, en 1821 y 1824.[4]

Para cuando Thomson inició sus trabajos bíblicos en México, se habían agotado las ediciones de la Sociedad que incluían los "apócrifos" y ésta había acabado por decidirse a omitirlos en sus nuevas ediciones.[5] La versión seguía siendo, sin embargo, la católica del P. Scío, sin los "apócrifos". Esto no dejaba de ocasionar reparos por parte de muchos católicos. Además hay que tener en cuenta la norma tradicional de la Iglesia Católica Romana de no permitir la circulación de la Biblia sin notas aprobadas y autorizadas por ella. Sin embargo, según se desprende de los informes de Thomson, es evidente que mientras no se pusieron en vigor estricto los edictos eclesiástico (a que aludiremos después) que prohibían terminante-

mente a los católicos la aceptación de la Biblia en esos términos, muchos católicos no parecieron hallar un grave problema de conciencia, no sólo en aceptarla así, sino aun en colaborar con Thomson en su difusión. En México y también en Sudamérica, entre los más dispuestos e interesados en ello se hallaban no pocos sacerdotes. En Colombia, por ejemplo, Thomson había organizado una Sociedad Bíblica, en una reunión efectuada en el convento de Santo Domingo de Bogotá, del cual era prior el obispo de Antioquia, con participación activa del arzobispo de Bogotá y el deán de la Catedral. El presidente era un prominente católico, de apellido Gual (que residía temporalmente en México en los días justos en que Thomson estuvo aquí por primera vez) y el primer vicepresidente era el obispo de Santa Marta.

En cuanto a nuestro país, hallamos que, por ejemplo, en Orizaba, donde Thomson estuvo en mayo de 1828, uno de los que se interesaron más vivamente en la circulación de la Biblia fué el ilustre don José Joaquín Pesado, pues propuso la formación de una pequeña Sociedad Bíblica local. Para ello presentó a Thomson con el vicario, quien se mostró dispuesto a apoyar el plan y a recomendar públicamente el estudio de la Biblia. Con ellos, el prefecto y unas cuantas personas más, se efectuó el 14 de aquel mes una reunión para el efecto, donde se determinó que la agrupación orizabeña sería auxiliar de la Sociedad Bíblica de Londres. El señor Pesado y otro de los fundadores, don Manuel Argüellas (*sic,* por Argüelles?), quedaron encargados de un pequeño depósito de Biblias y de hacer llegar ejemplares a Córdoba y a Chalchicomula.[6]

Otro caso notable ocurrió en Celaya, donde estuvo Thomson en noviembre de 1827. Ahí se interesó por la circulación de la Biblia y cooperó en ella el arquitecto de la iglesia del Carmen, el célebre Tresguerras. Thomson no sabía de quién se trataba cuando lo vió penetrar en el saloncito donde se estaban vendiendo las Biblias. Tresguerras compró un ejemplar, y después, escribe Thomson, "se sentó en una de nuestras cajas (el único asiento de que disponíamos) y ahí permaneció por tiempo considerable, hablándoles a los que venían a comprar de la excelencia de las Escrituras, y de la gran ventaja de que gozaban ellos al ofrecérseles en su lengua nativa y al precio de casi nada... Mientras nos acompañaba sentado en

nuestra venta, le di un ejemplar de la *Brief view of the Society's plans and operations* («Breve presentación de los planes y operaciones de la Sociedad»), la cual leyó en voz alta, suspendiendo la atención de todos los que lo rodeaban y deteniéndose aquí y allá para explicar a su pequeño auditorio la benevolencia y gloria del propósito y operaciones de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera." Thomson sólo se enteró de quién era su visitante cuando éste ya se había marchado. Fué a verlo después a su casa, y Tresguerras se manifestó pronto a colaborar con él. "Le he dado a Tresguerras cinco Nuevos Testamentos –sigue informando Thomson– para que los preste o regale a aquellos que él sepa que son pobres pero que están deseosos de leer las Escrituras. Estoy seguro de que este caballero los distribuirá bien, y quizá podremos, en día futuro, saber algo del bien que han hecho a aquellos que los reciban." [7]

Otro de los más eminentes y entusiastas colaboradores de la Sociedad Bíblica en aquella época fué el Obispo de Puebla, como lo prueba la siguiente carta trasmitida por conducto de Thomson:

«Puebla de los Ang.s Nov. 25 de 1828.

»Muy honorable Lord Presidente de la Sociedad Bíblica, &.

»La carta de V.H. de 21 de Agosto último, que por conducto de Mr. Thompson [*sic*] me fué remitida, excitó en mí un sentimiento de pesar por no haber podido contestarla a causa de mi enfermedad, tan pronto como merecía y yo huviera deseado.

»Suscitó al mismo tiempo, otro sentimiento de gratitud, por el exceso de bondad con que V.H. ha querido honrarme, y por las muy encarecidas expresiones con que se ha dignado elevar a la clase de servicios considerables los que hasta ahora no han sido de mi parte sino buenos deseos, o quando más eficases conatos de cooperar al logro de las grandes tareas que tan digna y fructuosamente ocupan a la Sociedad.

»En prueba de esta verdad, nombré tres Párrocos de este Obispado, bastante instruídos en el idioma mexicano, para que trabajando cada uno separadamente, se junten después, a colacionar sus traducciones, las que, si estuvieren confor-

mes, haré que pasen a otra comisión revisora, y remitiré a Mr. Thompson el producto de ese primer ensayo.

»Tiene contra sí la empresa la grave dificultad de que los idiotismos y ciertas frases de las Santas Escrituras, se resisten mucho a la versión en un idioma como el mexicano, en el que entraron tan tarde las ideas de los sublimes misterios del cristianismo. Pero, en fin, una aplicación constante, todo lo allanará.

»Con el mismo esmero y particular complacencia que este encargo me merece, procuraré desempeñar qualquiera otros que V.H. se dignare confiarme, persuadido del alto respeto y de la más distinguida consideración con que tengo el honor de ser de V.H. su más atento, seguro servidor.

»Anton. Obpo. de la Puebla [firma y rúbrica].

»Al M.H. Lord Teignmounth [*sic,* por Teignmouth], Presidente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.» [8]

Los casos que acabamos de citar, de prominentes católicos que cooperaron con la Sociedad y aun se hicieron miembros de ella, sin con eso haber renunciado a su filiación ni abrazado la protestante, en nuestro concepto, deja fuera de duda que *con el solo hecho de haberse afiliado el doctor Mora a la S.B.B.E. no abrazaba el protestantismo,* como parece deducir, con cierta precipitación, don Genaro García. ¿Llegaría, entonces, a abrazarlo después? Sigamos explorando la historia de las relaciones de Mora con la Sociedad, según los informes de Thomson y la correspondencia del propio doctor, que se conservan en los *Archivos* de Londres.

AUNQUE EN TODAS PARTES a donde llegaba Thomson con sus Biblias eran muchos los sacerdotes, frailes y monjas que se apresuraban a obtener ejemplares, amén de los compradores en general, la oposición de las autoridades eclesiásticas superiores iba en aumento. En carta fechada el 30 de junio de 1828, en la Capital, el representante de la Sociedad Bíblica avisaba a ésta que hacía unos cuantos días la diócesis de México había lanzado un edicto contra la circulación de sus Biblias. Y el 23 de julio siguiente escribe que ha decidido apelar al gobierno del Estado de México, y que "nuestro amigo, el doctor Mora, ayudó en esta ocasión, y me redactó una petición". El gobernador recibió muy bien a Thomson y le

prometió ayuda, reconociendo que el edicto era ilegal civilmente. Al efecto, giró una circular a los prefectos de los departamentos, declarándolo así, e hizo publicar un artículo (que Thomson tradujo y remitió con su carta) condenando la intromisión del clero en las franquicias civiles y en las atribuciones del gobierno en cuanto a la circulación de libros.[9]

No obstante, el edicto tuvo repercusiones en Puebla, Guadalajara, San Luis Potosí y otras poblaciones, donde algunas autoridades eclesiásticas se aprestaron a tomar medidas semejantes. Las ventas de Biblias continuaban con altas y bajas. El 29 de noviembre Thomson informa que, tras un lapso de decaimiento, empezaban a avivarse de nuevo. Y trasmite la opinión del doctor Mora de que, aparte de los efectos del edicto, la causa de la disminución de ventas era que la mayoría de los que podían comprar y usar las Sagradas Escrituras, lo habían hecho ya, "y además me aseguró que ningún libro había tenido en este país tan extensa venta como las Biblias y Nuevos Testamentos". A pesar de todo, añadía Thomson, en Puebla se habían efectuado, de julio a noviembre de ese año, ventas por valor de unos 100 dólares, y en Tampico se llevaba vendida ya media caja de dos que se habían dejado en consignación.[10]

El doctor Mora seguía apoyando la causa bíblica de todo corazón. Ya unas cuantas semanas después de su ingreso a la Sociedad, cuando se inició la campaña de prensa contra las labores de ésta, había escrito y publicado en su propio periódico, *El Observador de la República Mexicana,* un artículo en que exponía y elogiaba los propósitos y el trabajo de la Sociedad.[11] Thomson se refiere con gratitud a esta valiente apología en su carta del 8 de noviembre de 1827, escrita en Querétaro, donde estaba llevando a cabo una campaña de ventas, con la ayuda de un dominico, el P. Cuevas.[12] Cooperaba también el doctor Mora, "que tiene siempre una actitud amistosa para con nuestros objetivos", en los proyectos de traducción de algunas porciones de la Biblia a lenguas indígenas. Con el fin de obtener algunas versiones al tarasco, escribió a Valladolid (Morelia) para explorar posibilidades, expresando la esperanza de obtener las licencias eclesiásticas necesarias para la impresión.[13] Por esto último podría verse que seguía considerándose como católico.

Por aquel tiempo, la Sociedad adquirió un nuevo y prominente miembro suscriptor en México, en la persona de don Lorenzo de Zavala, a la sazón Secretario de Estado, quien no sólo expresó su acuerdo con los fines de la Sociedad, sino que también envió un doblón español (cerca de 3 libras esterlinas) como primera cuota, y ofreció escribir a los gobernadores de los Estados recomendando la introducción de los Evangelios y otras porciones bíblicas en las escuelas.[14]

Ese mismo mes, Thomson había informado a Londres: "El doctor Mora... desea tener una parte más activa en vuestro servicio." Y añadía que había expresado su deseo de ver las Sagradas Escrituras difundidas y conocidas en México como base de opiniones religiosas y morales; que eso le había acarreado oposición y molestias; pero que ofrecía sus servicios gratuitos a la Sociedad como agente y representante, para lo cual solicitaba un documento que lo autorizara como tal. Thomson lo recomienda como persona no sólo notable en el mundo literario (podía haber añadido "y político") del país, sino de una conducta moral incuestionable.[15]

Con ese motivo aparece en la correspondencia de la Sociedad la primera carta que le dirige el doctor Mora. Va por conducto de Thomson, y es como sigue:

«México, Julio 17 de 1829.

»Señores:

»Bien penetrado de la importancia y necesidad de extender la palabra de Dios entre todas las gentes y naciones de la tierra, haciéndola común por medio de las versiones de la Biblia en todos los idiomas conocidos, me ha sido sumamente satisfactorio el que una sociedad de hombres piadosos, literatos e ilustres por todos títulos, haya tomado a su cargo esta grandiosa empresa digna de las luces del siglo 19 y de la notoria piedad de la nación inglesa.

»En la República Mexicana como en todos los países educados en la intolerancia, a pesar de la liberalidad de sus leyes y del buen sentido de su gobierno, la ignorancia y preocupación de alguna parte del clero, sostenida por tres cabildos eclesiásticos, ha procurado entorpecer la circulación de la Biblia, y en parte lo ha conseguido retrayendo a algunos pocos de su lectura, pero los verdaderos amantes del cristianismo han

hecho, hacen y harán todos los esfuerzos posibles para que la educación religiosa, que hasta hoy se ha dado a los nuestros por catecismos muy imperfectos, y cuyo menor defecto es ser *palabras de hombres,* se ministre en lo sucesivo por la lectura de la escritura divina especialmente por la de los santos evangelios. Esta obra, aunque difícil, no es imposible. Si el clero opone obstáculos, éstos son demasiado débiles y cada día lo serán más, pues las gentes de nuestro país adquieren sin cesar nuevos desengaños, de que no es religión todo aquello que se les ha vendido por tal. Así, pues, yo que conozco bien el suelo y lo advierto en un estado progresivo tengo motivos para concebir las más lisongeras esperanzas, y en consecuencia no puedo menos de exhortaros a que por ningún motivo desistáis de vuestros propósitos de extender la Biblia en nuestra República en todos los idiomas propios de ella especialmente en castellano.

»Por excitación del señor Thomson, vuestro comisionado, he dado varios pasos para un ensayo de versión a los idiomas *mexicano, otomí* y *tarasco,* empezando por el evangelio de San Lucas; se llevará a efecto este proyecto aunque deberá dilatar algo, porque la pobreza del país y el estado de inseguridad en que se vive hace que la atención de todos se fije de preferencia en otras cosas que se reputan de primera necesidad.

»Uno de los objetos de esta comunicación es ofrecer mis servicios, recibiendo vuestros poderes si lo tuviereis a bien. Ellos podrán ser de alguna importancia, no por las prendas personales de que carezco, sino por los conocimientos y relaciones con que cuento en el país y el tal cual concepto que disfruto. Además, está bajo mi dirección un periódico medianamente acreditado,[16] cuyas columnas se ocuparán muchas veces en promover todo lo que pueda conducir al progreso de la Sociedad y a extender sus cristianos, benéficos y laudables objetos.

»Soy, señores, con todas las consideraciones posibles vuestro muy atento y obediente servidor.—José María Luis Mora [firma y rúbrica].

»Presidente de la Sociedad de la Biblia, británica y extrangera.» [17]

En carta fechada el 8 de enero de 1830 en México envía Thomson el nombre de don Francisco Olaguíbel, de Puebla,

como sexto miembro suscriptor de la Sociedad en este país.[18] Ya hemos visto que cuatro de ellos eran el doctor Mora, los padres Alcántara y Salazar, y don Lorenzo de Zavala. Del quinto no pude hallar dato preciso. Pueden haber sido don José Joaquín Pesado, don Manuel Argüelles, o quizá don Benjamín Blinkhorn o don Domingo Saviñón, de quienes se hablará posteriormente.

En esa misma fecha recomendaba Thomson a Londres que se publicara la nueva versión católica del P. Félix Torres Amat en vez de la de Scío. Como se ve, seguía privando en su mente, de acuerdo con el sentir general de la Sociedad, la idea de continuar utilizando en la medida en que fuera posible versiones católicas aceptadas por las autoridades y los fieles de esa denominación. Realmente, aun en el medio católico, la versión de Scío se consideraba cada vez menos satisfactoria.[19] El Comité de la Sociedad Bíblica de Londres había tenido ya en 1826 una reunión en que empezó a tratar el asunto, pero había decidido esperar a ver qué aceptación tenía la versión de Torres Amat; además, consideró como obstáculo para publicarla —en atención a la norma de mayor fidelidad posible al texto original— el gran número de palabras adicionales y a veces parafrásticas (aparecen impresas en cursiva) que la mencionada traducción contiene. Thomson asegura haber pulsado la opinión católica en México y hallado que dichas adiciones no son generalmente aceptables; recomienda la publicación del Torres Amat, pero omitiendo las interpolaciones. Reconoce que el punto es delicado. "La mano que las deseche, sin embargo, no sólo debe ser de un católico sino de un católico de renombre. Tal persona es el doctor Villanueva."

En efecto, este doctor Villanueva (carezco de datos sobre él, pero probablemente era un eclesiástico) había preparado una edición de Torres Amat sin las adiciones. Un ejemplar de su manuscrito estaba ya en poder de la Sociedad. El doctor Villanueva, informa Thomson, está dispuesto a que su nombre figure al frente de la edición de la Sociedad. Thomson propone que se publique cuanto antes, y que el propio Villanueva sea el corrector de las pruebas; recomienda se tire una edición de prueba de 3,000 ejemplares, la mitad de ellos para México.[20]

Entre tanto, la circulación de la Biblia seguía disminuyen-

do, como consecuencia de los edictos episcopales. La Aduana de México se había negado a entregar a Thomson ocho cajas de Biblias, alegando el edicto diocesano que prohibía su circulación. Ni la intervención del ministro británico había dado resultado. El gobierno federal se declaró incompetente para resolver la apelación. Thomson empezaba a pensar que si el asunto no se resolvía favorablemente para él, no había ya razón para permanecer en México.[21]

A fines de marzo escribe en términos más optimistas. El asunto sigue sin resolverse, pero ha decidido permanecer por algún tiempo más. Está en tratos con un librero de extensas relaciones, que está dispuesto a constituirse en distribuidor a comisión.[22] Pero el 11 de mayo Thomson decide salir del país, y el 5 de junio siguiente escribe a Londres que ese mismo día sale de la capital para Veracruz, camino de Inglaterra. A pesar de todas las dificultades, las ventas habían continuado, y en esa carta anuncia el envío de 200 libras esterlinas por cuenta de Biblias y Nuevos Testamentos vendidos en México.[23]

En ruta, desde Jalapa, escribe más extensamente, el 11 de junio, sobre las razones que lo decidieron a retirarse de México. No había logrado que le entregaran las cajas de Biblias. Había apelado, pero la resolución del juez le fué contraria, y éste llegó a ordenar que las cajas fueran sacadas del país. Nueva apelación, solicitando que se reexpidieran las cajas fuera de la diócesis de México, donde regía el edicto en cuestión. Pero el caso era que también las diócesis de Oaxaca y Guadalajara habían expedido edictos semejantes, y era probable que otras las siguieran. Thomson piensa que, retirándose él, se creería que ya no vendrían más Biblias y el rigor disminuiría. Notifica que el 25 de marzo había cerrado el convenio con el librero mencionado, y que, además, el doctor Mora se encargaría de los asuntos de la Sociedad en México.

«He recomendado los intereses de la Sociedad en general al cuidado de nuestro amigo el doctor Mora, quien está muy ansioso de que las Escrituras circulen en su país natal, y creo que utilizará todos los medios que están a su alcance para tal fin. Le he pedido que entre en correspondencia con la Sociedad para informaros de todo lo que sucede aquí. También se le ha encomendado el llevar a efecto la traducción de uno de los Evangelios a las lenguas mexicana y tarasca, la cual se

halla al presente en marcha mediante sus buenos oficios, en conformidad con las instrucciones que he recibido de vosotros a ese respecto.»

Sigue diciendo que tiene la convicción de que en los tres años de su residencia en México se ha hecho todo lo que se podía, y que ahora cree su deber retirarse. A pesar de las muchas dificultades encontradas, dice, se regocija de lo que ha podido alcanzarse.

«Han estado circulando aquí, y por toda una proporción muy considerable del territorio que compone esta nación, algunos miles de ejemplares de la Palabra de Dios. Ahora bien, la Palabra de Dios no volverá a Él vacía, sino que cumplirá Su voluntad, y el pueblo de este país será iluminado más o menos por los rayos celestes que de ese modo han venido a alumbrarlos. Los que tienen en sus manos la Palabra de Dios, necesariamente iluminarán a quienes los rodean, a la vez que buscarán mayor luz para sí mismos. Por tanto, más y más se buscará la Palabra de Dios, y a pesar de toda la oposición, vuestros volúmenes circularán en esta tierra y redundarán en bendición para sus habitantes, así en el mundo presente como en el venidero.»

Después de exclamar que hay que regocijarse, pues tarde o temprano la campaña dará sus frutos, participa a la Sociedad que se ha estado reuniendo en la capital, el primer lunes de cada mes, un pequeño grupo para orar por México y por todas las naciones. Tenían un cepo en que iban depositando ofrendas para la causa bíblica, el cual, al abrirse con motivo de su salida, contenía 55 dólares, que se destinan a la Sociedad, bajo el título de "Primer producto de la Primera Caja Misionera en México". Comunica que han hecho pagos en favor de la Sociedad, "B.B." (seguramente Benjamín Blinkhorn), una guinea, y John Stanley, libras 1–17–3½. (No indica a título de qué; pero si eran cuotas de miembros, entonces el quinto suscriptor era Mr. Blinkhorn, y el séptimo vendría a ser Mr. Stanley.) Termina Thomson su carta diciendo: "Unámonos, pues, todos, al unísono con la pequeña banda de suplicantes en este país, mencionada arriba, en la oración de que la voluntad de Dios se haga aquí como se hace en el cielo." [24]

Si el pequeño círculo de oración a que Thomson se refiere

estaba formado, como es de colegirse, por los miembros de la Sociedad y los simpatizadores de la causa bíblica, es casi seguro que de él formaba parte el doctor Mora. No hay base alguna, sin embargo, para suponer que tal reunión supusiera en quienes a ella asistían una profesión de fe protestante. Y por lo tanto, aun dando por hecho que en ella participaba el doctor Mora, no puede tenerse prueba concluyente de que haya abrazado el protestantismo.

YA TENEMOS, PUES, al doctor Mora constituído, con la salida de Thomson, en el primer agente o representante mexicano de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en nuestro país. Tampoco hay indicio alguno de que para desempeñar esa comisión se hubiese requerido su abjuración del catolicismo. Ya hemos visto, por otra parte, que sus servicios como representante eran enteramente voluntarios y sin retribución pecuniaria alguna. Su entusiasmo por la difusión de la Biblia era lo que lo había movido a ofrecerlos, no obstante que sabía que tal cosa le acarrearía no sólo dispendio de tiempo y energías, sino muchos sinsabores, a causa de la oposición de las autoridades eclesiásticas.

Sus comunicaciones a la Sociedad son unas veces por conducto de Thomson, con quien siguió en correspondencia, otras veces directamente. La primera comunicación, ya entrado en sus nuevas funciones (al menos la primera que hemos hallado), va dirigida a Thomson el 6 de noviembre de ese año. No existe el original en los Archivos de Londres; sólo hay un extracto de él, traducido y enviado por Thomson. Retraducido al castellano, dice:

«Desde que escribí a usted la última vez, los Asuntos Públicos se han hecho peores que nunca, pues el Gobierno se ha declarado en favor de todas las pretensiones del clero. En consecuencia de ello, precisamente cuando estaba yo por concluir el asunto de las Biblias, se me hizo perder lo ganado al decírseme que no estaba yo suficientemente autorizado para comparecer como reclamante en este caso, ya que no era suficiente una simple carta, sino que debía yo tener un instrumento formal que me autorizara. Tenga usted, pues, la bondad de procurar remitirme este poder por el primer paquete. Pienso que dicho poder no sólo debería servir para este caso,

sino hacerse aplicable también a otros casos que pudieran ocurrir, a fin de obviar futuros obstáculos. Aunque se deben algunos dineros por costas, y [*sic*] he rehusado pagarlos hasta que se pongan los libros en mis manos, de conformidad con lo que iba a hacerse anteriormente.

»La reciente revolución de Francia, y más particularmente la reforma hecha a la Constitución en materia de religión, ha excitado muchos temores en nuestros gobernantes, y les ha hecho dar algunos pasos retrógrados en apoyo de la intolerancia y los prejuicios clericales. Permítaseme recomendar a usted y a los caballeros que pertenecen a la Benéfica Sociedad que usted representó en México, que perseveren en sus esfuerzos y de ningún modo desistan de ellos o se desalienten por causa de las dificultades que han ocurrido.

»En cuanto a mí, me propongo desempeñar aquel papel que creo tenderá al Bien Público; pero como nuestras revoluciones parecen no tener fin, mis esfuerzos producen poco efecto en comparación con lo que tal vez harían en tiempos de tranquilidad. Me propongo, sin embargo, continuar haciendo el bien que pueda por mis compatriotas, y ya que usted me conoce bien, quizá me dará usted crédito por no apartarme fácilmente de un objeto que he adoptado bajo la convicción de su propiedad y utilidad.»[25]

Mr. Staples cooperaba activamente con el doctor Mora en la circulación de las Biblias, aprovechando sus viajes de negocios por el interior del país. El 27 de diciembre del propio año escribe a la Sociedad, desde Saltillo, que habiendo recibido a mediados del año cuatro cajas de Biblias y Nuevos Testamentos, envió dos a Durango, una a Matamoros, y una a aquella ciudad, esta última con 29 biblias en 8vo. y 38 en 12mo., de las que él personalmente ha vendido entre 20 y 30. Asegura haber observado por dondequiera "un deseo de poseer las Escrituras", pero que las autoridades eclesiásticas se oponen a cada paso. A este respecto, transcribe (en castellano) la siguiente carta que ha recibido:

«Juzgado Eclesiástico.

»He observado que esas Biblias en castellano que U. tiene en comisión son sospechosas por no expresar el lugar en que fueron impresas; asimismo que les faltan muchas cosas, y por consiguiente, no estando iguales a las aprobadas, no deben ex-

penderse. Lo mismo digo de los otros exemplares que haya. Hágale U. saber a su dueño que como Juez Eclesiástico he mandado que no circulen, y comuníqueme la respuesta que dé para mi gobierno.

»Dios guarde a U. muchos años.

»Leona Vicario. Diciembre 23, 1830.

»Don Pedro José Valdez.

»Ciudadano Manuel Salinas.»

Añade Staples que la objeción es por la falta de los "apócrifos", y que Valdez no se opone a que circule una edición impresa en Nueva York, que sí los contiene. Y participa que va a enviar las Biblias a partes donde no alcance e impida la circulación "el celo de Mr. Valdez".[26]

En respuesta a la petición que Mora había hecho el 6 de noviembre de un instrumento formal de autorización, Thomson le escribió de Londres el 16 de febrero de 1831, mandándoselo.

«Sor. Dor. Mora.

»Mi muy Estimado Amigo:

»Ahora tengo el placer de enviar a U. el documento que pidió para facultarle a reclamar y recibir los ocho casones [cajones] de libros detenidos en la Aduana de esa ciudad. Verá U. que este documento le servirá también en otras ocasiones, si por desgracia ocurriesen. Cuando U. haya recobrado estos libros puede mandarlos a Puebla o a cualquiera punto donde pueden espenderse con utilidad, según las instrucciones que ya ha recibido en esta materia.

»Estoy esperando con el primer paquete cuenta del Sor. Galván avisando de las ventas verificadas hasta el fin del año pasado. Estas cuentas Semi Anuales deben cumplirse a la letra, pues tenga U. la bondad de recordar al Sor. Galván sobre el punto, de acaso olvidase. Sírvase U. decirle que dirija sus cartas acerca de las biblias a Mr. John Jackson conforme a lo dicho a U. en mi última carta.

»Incluyo para U. un folleto sobre una Sociedad Bíblica Católica en Francia, creyendo que su lectura agradará a U. bastante; y creo que sería muy útil para sus paisanos, para que se avergüencen por una parte y que se estimulen por otra. Ojalá que cirviese este cuaderno a despertar a muchos para atender a la palabra de Dios por sí mismos, y a darla a

otros. Me parece que debe U. traducir este folleto y darle al público en su periódico, o imprimirle aparte para venderse y distribuirse generalmente. Avíseme de los efectos.

»Verá U. por los periódicos Europeos que la revolución *del mundo* sigue, y sólo Dios sabe dónde se acabará; pero yo por mi parte tengo gran confianza que todas estas comociones tendrán por resultado final la gloria de Dios y el bien del hombre. Siento saber que Mésico está todavía asitado [agitado]. He comunicado a mis amigos de las Sociedades aquí lo que U. me digo [dijo] acerca de no desistir de sus trabajos benéficos a favor de ese país, y tengo el placer de decirle que están prontos a hacer todo lo posible en la materia. De U. por otra parte esperan toda sa [su] cooperación en promover sus objectos; y si U. puede procurar ventas de sus libros, aunque los precios no sean los mejores, ellos no desarán [dejarán] de mandar a U. nuevos surtidos de cuando en cuando. Todas las noticias que puede U. dar acerca de los Objetos de dichas sociedades serán recibidas con mucho reconocimiento. Dirigirá U. sus comunicaciones respectivamente según lo que se le dixo en mi última carta.

»Sírvase U. de mi parte hacer muchas expresiones a los Villaurrutias y a mis otros amigos.

»Me repito de U. Su afectmo. Amigo.

»Diego Thomson.» [27]

El documento de autorización estaba redactado en inglés, y su traducción es la que sigue:

«Dr. Mora.

»México.

»Señor:

»El señor James Thomson, hasta hace poco establecido en México, como Agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, ha informado al Comité que ha experimentado usted alguna dificultad en obtener de la Aduana en México ocho cajas de libros pertenecientes a nuestra Sociedad, por razón de decirse no estar usted suficientemente autorizado para recibirlas. Por deseo del Comité nos dirigimos a usted al presente y otorgamos a usted poderes en nombre de dicho Comité para reclamar los libros en cuestión.

»Se desea también que digamos que la carta presente será suficiente autoridad para que usted reclame libros pertene-

cientes a nuestra Sociedad en caso de que en el futuro ocurran detenciones de la misma clase.

»Por su bondadosa disposición a actuar en favor del Comité en esta materia, acepte usted nuestras mejores gracias.

»Somos, señor, Sus obedientes servidores.

»A. Brandram, Joseph Hughes, Secretarios.» [28]

El 16 de mayo de 1831, Thomson, que por entonces residía en Lindfield, Sussex, Inglaterra, enviaba a Londres un extracto traducido de una carta que le había escrito el doctor Mora, fechada el 14 de febrero anterior. Dice, retraducido:

«Desde que recibí su carta del 14 de septiembre último, no he tenido ninguna comunicación de usted. En respuesta a dicha carta, mencioné a usted que la corte donde se estaba ventilando el asunto referente a la detención de las Biblias no quería reconocerme como suficientemente calificado para recibirlas y me pedía una autorización formal, que yo rogaba a usted enviarme y que estoy esperando.

»La traducción del Evangelio de San Lucas a lengua mexicana está terminada, y he entregado a la persona que la tradujo, a modo de remuneración, una de las colecciones de Biblias que dejó usted en mis manos para tal propósito. Se está sacando una copia de ella en muy buena letra, y la entregaré a M. Chabot para que la envíe a usted por el siguiente paquete. Está casi terminada la traducción del mismo Evangelio también a las lenguas misteca y tarasca, y pienso dar a los traductores las dos colecciones de Biblias que todavía quedan en mis manos.

»El poderío del clero y el apoyo que les da el gobierno ha llegado en este lugar a un grado que jamás podría yo haber creído. En consecuencia ha aumentado mucho la intolerancia religiosa, aunque la opinión pública se hace cada día más adversa a tal estado de cosas. De esto han sido principal causa las conmociones políticas que hemos tenido durante todo el año pasado, pero puede esperarse que estén ahora próximas a su término por la prisión de Guerrero. No obstante estos retrocesos, se ha manifestado un considerable deseo de recibir instrucción en las Escrituras, y al efecto se está preparando al presente una traducción al español de la Biblia de la versión francesa de Vencé. Aquí le envío el prospecto que he sacado de ella, y me he suscrito a un ejemplar para la Sociedad Bí-

blica. Estoy haciendo aquí todo lo que puedo para fomentar la lectura de las Escrituras, sabiendo que son la palabra de Dios y provechosas en todo tiempo al cristiano. Le ruego me ayude todo lo posible, pues estoy solo acá y me persiguen, por una parte el Clero y por la otra, los que se mofan de toda religión.»

Thomson comenta esta carta, acogiendo con beneplácito el anuncio de la publicación de una edición de la Biblia que no encuentre objeciones clericales, pues cree que de todos modos aumentará con ella el conocimiento de la Palabra de Dios y que a la larga el pueblo en general entrará en posesión efectiva de las Escrituras. Atribuye este nuevo interés por publicar la Biblia con auspicios católicos a los esfuerzos de la Sociedad de Londres por darla a conocer; predice que el pueblo no se sentirá satisfecho, sin embargo, con la edición que el clero prepara, pues estima que por su bajo costo sólo las Biblias y porciones publicadas por la Sociedad pueden satisfacer "a los muchos y a los pobres". Termina diciendo: "Notarán Uds. que nuestro amigo el doctor Mora está solo y es objeto de persecuciones por parte de los supersticiosos y de los profanos. Sírvanos esto de invitación a recordarlo individualmente en nuestras oraciones, cuando encomendemos a Dios la gran causa en que la Sociedad Bíblica está empeñada." [29]

¿Qué quiere decir eso de que el doctor Mora estaba solo frente a la persecución que se había desatado? Podría tomarse literalmente, y deducir que, amedrentados por la persecución, todos los demás miembros de la Sociedad en México se habían retirado. O podría entenderse que el doctor Mora, acaso por la misma razón, no obtenía de ellos, como en un principio, la cooperación resuelta, y que por tanto se sentía *prácticamente* solo. O quizá ocurrieran ambas cosas: algunos miembros se habían desligado por completo y los restantes no querían o no podían colaborar abierta y activamente. Como en la subsecuente correspondencia se menciona a algunas personas que de alguna manera y en algún grado seguían colaborando en la causa bíblica, nos inclinamos a adoptar una de las dos últimas explicaciones sugeridas. Como quiera que fuese, es obvio que la posición del doctor Mora como representante de la Sociedad se iba haciendo cada vez más difícil.

Hasta casi un año después no hallamos nueva comunicación del doctor. Esta vez está escrita de su puño y letra y directamente a la Sociedad:

«Méjico, abril 2 de 1832.

»Sr. D. Juan Jackson.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio:

»En mayo del año próximo pasado escribí a V. una carta dándole cuenta del estado en que se hallan los negocios de la Sociedad Bíblica, y también le acompañé una copia de la versión del Evangelio de S. Lucas al idioma mejicano, mas como ninguna noticia ni contestación he tenido de esta carta sospecho que se haya extraviado y remito otra nueva copia de dicho evangelio, que deseo llegue sin contratiempo, y suplico a V. tenga la bondad de presentarla a mi nombre a la Sociedad avisándole que muy pronto se remitirán otras dos versiones, una al idioma *Otomí* y otra al *Huasteco.*

»Nada se ha podido lograr con el poder que recibí para recobrar los cajones de Biblias detenidos en la aduana de esta ciudad pues el gobierno ha creído de su deber apoyar las providencias del clero sobre esta materia, haciendo efectiva la proibición de que circulasen las Biblias en idioma castellano que carescan de notas y de los libros que desechan las iglesias protestantes. Sin embargo yo quedo a la mira de lo que pueda lograrse y avisar a V. lo que hubiere para lo sucesivo. Nada más ocurre por aora sino el suplicar a V. ofresca mis respetos a la Sociedad, y reciba todas las consideraciones, con que soy y me protesto su muy atento y obediente servidor.

»J. M. L. Mora.» (rúbrica).[30]

Al año siguiente, la correspondencia de Mora con la Sociedad se hace más frecuente. Algunas de sus cartas llevan al final estados de cuenta relativos a las ventas de Biblias. La circulación de las Sagradas Escrituras sigue adelante, pero en medio de dificultades y contratiempos. En ningún momento parece perder el doctor Mora su interés y entusiasmo por la causa bíblica.

«México, marzo 12 de 1833.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio:

»Hasta agosto no recibí carta de V. de 19 de junio del año pasado, y como desde entonces hasta enero del presente ha estado interrumpida la comunicación con el puerto de Veracruz, no ha sido posible contestarle hasta aora. La traduc-

ción al mejicano del Evangelio de S. Lucas fué reconocida por personas inteligentes en el idioma y la Sociedad puede imprimirla con seguridad de que está buena. El estado de guerra ha impedido la conclusión de las otras dos versiones en otomí y en huasteco que serán remitidas a la mayor brevedad. La casa inglesa de Roberto P. Staples y compañía ha sido embargada y se halla en estado de insolvencia, y han corrido la misma suerte 20 y más cajones de libros en Méjico y más de 50 en Veracruz pertenecientes a la Sociedad Bíblica, de que se han apoderado los acreedores a dicha casa. Yo he dado muchos pasos para libertarlos del embargo, y he logrado que se dé orden para que se me entreguen los que existen en México, pues hasta ayer no supe de los cajones de Veracruz. Si llego a recibir algunos o todos he determinado depositarlos en la casa inglesa de Balck y compañía hasta que V. se sirva comunicarme las órdenes de la Sociedad. El gobierno actual no pone tantos obstáculos a la circulación de las Biblias como el que acabó, y aun tengo esperanzas muy fundadas de que se me entregarán los cajones que hasta aora se han mantenido interceptados en la aduana. Quedo de V. como siempre muy atento servidor.

»José María Luis Mora» (rúbrica).[31]

«Sr. D. A. Brandram.

»México, marzo 29 de 1833.

»Muy Sr. mío: los cajones de Biblias que se hallaban en la casa de Roberto P. Staples y compañía se han recogido ya y quedan en mi poder. Esta casa fallida no entregó facturas de ellos y así ignoro aún el número de piezas que contiene cada cajón, aunque sí sé que son Biblias y Testamentos en castellano, latín, inglés, francés, alemán e italiano. Los acreedores de la casa me han obligado a pagar 210 pesos que resultaban contra la Sociedad, y además de esto los gastos judiciales han importado 104, que por todo hacen la cantidad de 314 pesos. Calculo que las Biblias y demás libros recibidos podrán venderse en 1,000 pesos, y de esta manera podrán quedar a favor de la Sociedad cerca de 700 pesos.

»He logrado por fin que en el consejo de gabinete se acuerde no poner obstáculos a la circulación de las Biblias en castellano impresas por la Sociedad: así me lo ha comunicado

el Sr. ministro de hacienda. Esta resolución no ha sido publicada, pero lo será dentro de muy pocos días y yo me apresuro a comunicar a V. esta plausible noticia, para que la ponga en conocimiento de la Sociedad. Luego que se dé este paso procederé a recojer los cajones de libros que existen en la aduana de esta ciudad, aunque éstos están embargados por los acreedores de la casa de Staples a quien venían consignados.

»De todo daré a V. aviso oportunamente, y entre tanto me reproduzco su muy atento y obediente servidor.»

»J.M.L. Mora» (rúbrica).[32]

«Sr. Secretario de la Sociedad Bíblica de Londres.

»Méjico, mayo 4 de 1833.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio:

»En los dos paquetes que han precedido a ésta tengo escrito a V. que algunos cajones de libros que existían en la casa fallida de Roberto P. Staples y compañía se había logrado recogerlos, y aora aviso a V. que, habiendo pagado 210 pesos que la sociedad debía a aquella casa y los gastos judiciales, que fueron 104, se me han entregado sin facturas los expresados cajones. Desde luego solicité compradores de los expresados efectos y la mejor propuesta que se me hizo fué la del librero don Mariano Galván aunque sólo para los escritos en castellano, francés, italiano y latín, pues los que están en alemán y en inglés no ha habido hasta aora quien quiera tomarlos. Por la nota que va al pie de ésta se impondrá V. del número de ejemplares que se me han entregado en estos idiomas y de que, pagados todos los gastos, quedan libres a la Sociedad 332 pesos. También he logrado que los acreedores a la casa Staples den una orden para que se me entreguen todos los cajones de libros pertenecientes a la Sociedad que se hallaban a consignación de dicha casa en Veracruz: ignoro cuántos son, y no puedo hacerlos venir hasta que la introducción de las Biblias esté corriente en la aduana de Méjico, y entonces daré a V. las noticias correspondientes para instrucción de la Sociedad. Aún no se ha podido lograr que el gobierno acabe de declarar libre la introducción de las Biblias, pero parece indudable que así se hará, y de todo avisaré a V. oportunamente.

»Entre tanto quedo de V. como siempre su muy atento y obediente servidor. »José María Luis Mora (rúbrica).

«Libros que se venderán a Galván:

»97 N. Testamentos castellano a 4 rs.	028 ps.	4 rs.
»1210 Salmos, Prov., Ecles. e Isaías a 2 rs.	–277 "	4 " o
»203 B. latín y castellano a 6 rs.	–196 "	o " o
»104 B. latín sólo a 4 rs.	–092 "	o " o
»44 B. chicas francés a 4 rs.	–022 "	o " o
»443 S. Lucas y Hechos a 2 ½ rs.	– 83 "	o " ½
»19 B. italiano de Martinia 1 po.	– 19 "	o " o
»29 id. de Diodati a 4 rs.	–012 "	4 " o
»Suma total	646 ps.	4 rs. ½
»Pagados a cuenta de la Sociedad		
»A la casa de Staples....... 210		
»De gastos judiciales...... 104.......	314 "	o " o
»Restan a favor de la Sociedad	332 "	4 " ½.»[33]

«Sr. Jackson.

»Méjico, junio 10 de 1833.

»Muy Sr. Mío de todo mi aprecio:

»M. Roberto Martin me ha entregado un paquete en que venia la carta de V., la del R. Josef Jowett y un pequeño cuaderno de los primeros capítulos de S. Lucas en mejicano. El estado de guerra que hubo todo el año anterior y a virtud del cual estubieron interceptadas las comunicaciones de la Capital con el resto de la República, me impidió el llevar a efecto la traducción de S. Lucas en Otomí y en Huasteco, y también el escribir a la Sociedad de que es V. secretario. Pero desde febrero de este año he escrito en todos los paquetes dirigiendo mis cartas al Sr. Brandram. En orden a las versiones de Otomí y Huasteco están mandadas hacer.

»Desde el mes de enero el clero de Méjico, que veía inevitable el establecimiento de la tolerancia religiosa, la reforma de sus rentas y de los abusos de Roma ha estado preparando una guerra religiosa, que estalló al fin a principios de este mes: por ella se pretende proscribir todo principio de libertad política y religiosa, sujetando la República a un dicta-

dor absoluto, y esta ciudad será probablemente atacada por los sublevados el día de mañana. Si triunfan, para no ser yo víctima de ellos me veré en la triste necesidad de abandonar mi país, y en ese caso pasaré a Londres y tendré el honor de conocer a V. personalmente y a los demás miembros de la Sociedad que me han honrado con su correspondencia y confianza, ofreciéndoles al mismo tiempo mis pequeños servicios. Si tal caso llegase, los negocios de la sociedad quedarán aquí encargados a persona segura.

»Tenga V. la bondad de decir a M. Joseph Jowett que el estado de agitación en que se halla esta ciudad y todos sus habitantes por la próxima invasión de los sublevados no me permite contestarle su carta de 11 de dbre. de 1832. Pero que si no me veo precisado a salir de la República lo haré oportunamente, encargándome de las reflexiones que hace sobre la versión mexicana de S. Lucas y de procurar como me encarga que sean vertidos al mismo idioma los otros libros del Nuevo Testamento.

»Reciba V. las nuevas seguridades de aprecio con que soy y me protesto su muy atento y obediente servidor.

»José María Luis Mora» (rúbrica).[34]

Mientras tanto, ese mismo año se había publicado una edición provisional de 250 ejemplares de la traducción de San Lucas al mexicano, hecha de la Vulgata por el párroco de Santa María Chicmecatitlán, P. Mariano Paz y Sánchez, bajo la vigilancia del doctor Mora.[35] De ella se habían remitido a éste unos pliegos, junto con algunas críticas y observaciones. A lo cual hace alusión la siguiente carta:

«Sres. Jackson y Jowett.

»Méjico, junio 28 de 1833.

»Muy Sres. míos de todo mi aprecio:

»Se han pasado las observaciones sobre el Evangelio mejicano remitidas por el Sr. Jowett a personas inteligentes en el idioma, y cuando me den su dictamen será remitido por mí a la comisión de la Sociedad para que se hagan en la nueva edición las correcciones necesarias y pueda salir con el nombre y bajo la sanción de la Sociedad. Según me encarga el mismo Sr. Jowett se ha encargado ya la versión de los demás libros del Nuevo Testamento al mejicano y se ha procurado que salgan

con el mayor esmero y libres de los defectos que se han advertido en la versión del Evangelio de S. Lucas. Me parece natural recompensar su trabajo al traductor; pero nada he querido hacer sobre esto hasta no recibir las instrucciones de VV. que serán cumplidas a la letra, y que me servirán de regla para las versiones mandadas hacer de S. Lucas al *otomí, huasteco* y *tarasco*.

»La revolución de que hablé al Sr. Jackson en mi carta anterior y a virtud de la cual creí casi cierta mi salida de esta República, está casi al concluir y ha perdido ya aquel carácter amenazante con que se presentó. Por este motivo ya no tendrá efecto a lo menos por aora mi salida del país y podré continuar mis trabajos en favor de los piadosos designios de la Sociedad.

»Entre tanto tengo el honor de reproducir a VV. las consideraciones con que soy y me repito su muy atento y obediente servidor.

»J. M. L. Mora» (rúbrica).[36]

La carta poder remitida al doctor Mora en 1831, por la Sociedad, había sido insuficiente para gestionar satisfactoriamente los trámites aduanales (véase la carta del doctor Mora de abril 2, 1832). Se hizo necesario un documento con poderes más amplios, el cual fué enviado a Londres en marzo de 1833. El correo que portaba esa correspondencia salió de Veracruz el 13 de julio, pero cayó en poder de los sublevados. Por fortuna, una parte del contenido de las valijas se recobró, y entre ella las cartas y el documento de Londres. Aunque este último fué violado por los rebeldes, quedó intacto.

Merced a las gestiones del doctor Mora, fué posible liberar de la aduana de Veracruz las cajas de libros. Para traerlas a la ciudad de México fué necesario emplear mucho sigilo, evitando no sólo a los sublevados, sino también a los aduaneros de los lugares en que el edicto episcopal contra la circulación de Biblias seguía en vigor. A este respecto, don Benjamín Blinkhorn escribía a la Sociedad: "Por fortuna, el empeño, sumamente vigoroso y digno de encomio, desplegado por vuestro agente en esta ocasión, se vió coronado por el buen éxito. La infatigable labor del doctor [Mora] excede a todo elogio; de hecho, su ansiedad mental fué tan grande que lo precipitó en una fiebre nerviosa que le duró una semana. El negocio ha requerido, sin embargo, un gasto que de otra manera no se

hubiera necesitado, a saber, los varios «douceurs» demandados para manejar el asunto sagazmente y con el indispensable secreto." [37]

A pesar de las dificultades, la Biblia seguía siendo objeto de mucha demanda en el mercado. En la misma carta en que comunicaba lo anterior, decía Blinkhorn: "Tengo también el placer de informarles que, por lo que el librero [Galván] ha observado, de ninguna obra introducida en este país para su venta se han distribuído más ejemplares que de la Biblia, con todo y los edictos prohibitivos; la proporción se estima como de ocho a uno en favor de las Santas Escrituras. Que el Espíritu de Verdad guíe a los lectores hacia Aquel que es la Vida, la Verdad y el Camino."

El propio doctor Mora enviaba su informe al mes siguiente, en los siguientes términos:

«Sr. Jackson.

»Méjico, Sbre. 11 de 1833.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio: en todos los paquetes que han salido de aquí desde febrero de este año he escrito al secretario de la Sociedad y hasta aora no he tenido contestación ninguna. Los libros que estaban en Veracruz han llegado por fin, pero demasiado maltratados, de lo cual ha resultado que se hayan vendido a precio muy bajo. Del valor de ellos, y del de los que se hallaban aquí en la fallida casa de Staples quedan en mi poder líquidos a favor de la Sociedad *setecientos ochenta y nueve pesos seis y medio reales* como consta de la cuenta que va al pie de ésta. La cantidad expresada, única que queda en mi poder, la entregaré a quien V. me diese orden o se destinará al pago de las traducciones mandadas hacer. Las observaciones que se hicieron sobre la versión de S. Lucas al mejicano no podrán ser contestadas tan pronto por haber muerto de la cólera asiática en el mes pasado dos de las personas peritas en el idioma, encargadas de examinarlas. Advierto a V. que los 250 ejemplares de la versión de S. Lucas al mejicano que se me ofrecieron en mayo no han llegado a mi poder, ni aun tengo noticia de ellos y así sólo se hallan en mi poder los primeros pliegos que en once de Dbre. del año anterior me remitió el Sr. Jowett. El poder general para los negocios de la Sociedad me lo ha entregado Benjamín Blincoluti [al parecer *sic*, por Blinkhorn]; de él haré uso para arreglar

los pocos asuntos que pueda haber aún pendientes pertenecientes a ella.

»No ocurre por ahora otra cosa que el protestarme de nuevo su muy atento y obediente servidor.

»J.M.L. Mora (rúbrica).

»Contenido de los Cajones venidos de Veracruz y precios de venta.

»1699	N. Testamentos grandes a 2 rs. . .	422	pesos	6	rs.	
»989	id. de París más pequeños a 1 y ½ rs.	109	„	2	„	½
»981	Biblias grandes a 7 rs.	911	„	9	„	0
»901	id. chicas a 2 rs.	229	„	1	„	0
»1223	Salmos, Proverbios, etc. a 1 r. . . .	192	„	7	„	0
»198	N. Testamentos muy pequeños a 1 r.	024	„	7	„	0
»643	S. Lucas y Hechos a 1 r.	080	„	3	„	0
»20	N. Testamentos en francés a 1 r.	002	„	4	„	0
»8	Biblias chicas francesas a 2 rs. . . .	002	„	0	„	0
»26	id. grandes en alemán a 7 rs.	022	„	6	„	0
»21	id. chicas en id. a 4 rs.	010	„	4	„	0
»18	N. Testamentos en id. a 2 rs.	004	„	4	„	0
	»Suma de los valores. . .	1969	„	1	„	½
	»Apunte de gastos					
»41	cajones conducidos de Veracruz a 19 pesos 4 rs. el flete de cada uno son.	0635	„	4	rs.	0
	»Al Guarda se le pagaron.	0060	„	0	„	0
	»De la comisión abrigos y almacenage según cuenta del Sr. Madfeldt de Veracruz.	0381	„	0	„	0
	»De cargadores y mozos.	0019	„	3	„	½
	»Suma de los gastos. . .	1099	„	7	„	½
	»Demostración					
	»Valor de libros.	1969	„	1	„	½
	»Gastos.	1099	„	7	„	½
	»Restan a la Sociedad.	0463	„	2	„	0

»Más de la cuenta remitida en mayo a junio............................	326 „	6 „	½
»Total a favor de la Sociedad..........	789 „	6 „	½

»Méjico Sbre. de 1833. J.M.L. Mora» (rúbrica).[38]

No hallamos en los archivos de Londres ninguna otra correspondencia del doctor Mora por el resto de 1833 y todo 1834. Seguía, sin embargo, ocupado empeñosamente en el trabajo, no exento de afanes y sinsabores, de expeditar la importación de Biblias y de ponerlas en circulación, a pesar de la indeclinable oposición de las autoridades eclesiásticas. Los gastos de tramitación y transporte aumentaban, y a fin de estimular la distribución había que cortar los precios. Los libreros, naturalmente, sólo se animaban a vender las Biblias si se les ofrecían con atractivas condiciones de mayoreo.

La única referencia que hallamos, tocante a este año, a las labores bíblicas del doctor Mora, figura en el informe anual de la Sociedad: "Mediante los infatigables afanes del doctor Mora y otro amigo,[39] se han sacado de las aduanas, tanto en la ciudad de México como en Veracruz, varias cajas de Escrituras, y sus contenidos han obtenido, aunque con pérdida considerable para la Sociedad, extensa circulación." [40]

MÉXICO SEGUÍA, entre tanto, agitado y ensangrentado por el sube-y-baja de los partidos. La administración liberal se desploma y suben al poder los clericales. Los prohombres del liberalismo se ven denostados y perseguidos. El doctor Mora se ve obligado —lo que ya había temido otras veces— a salir del país, y va a refugiarse en Francia. Otras dos cartas suyas encontramos en los *Archivos,* dirigidas a la Sociedad desde París:

«Sr. Secretario de la Sociedad Bíblica Británica y Extrangera.

»París, julio 20 de 1835.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio:

»Por haber perdido en mi patria el partido que sostenía la libertad religiosa que yo he promovido con empeño me he visto precisado para vivir menos disgustado a salir de Méjico y permanecer fuera por algún tiempo. Mis papeles han padecido considerable extravío y entre ellos han desaparecido los per-

tenecientes a la Sociedad Bíblica en su mayor parte; para saber, pues, las cantidades que existen en mi poder pertenecientes a dicha Sociedad necesito se tome V. la molestia de revisar mi correspondencia y copiarme las cuentas que en ella constan, para que, añadiendo yo uno u otro pequeño gasto hecho por cuenta de la misma Sociedad y cuyos documentos traigo conmigo, pueda librar el resto a Méjico.

»En la República ha quedado con los poderes de la Sociedad mi apoderado D. Fernando Batres para lo poquísimo que pueda ofrecerse, pues en el estado que hoy tienen las cosas en Méjico no me parece posible hacer el menor esfuerzo para procurar la difusión de la lectura de la Biblia sin exponerse a las terribles persecuciones del clero mejicano.

»En la primavera próxima haré un viaje a Londres y entonces tendré la satisfacción de ofrecer personalmente mis servicios a los ilustres miembros de esa Sociedad; entre tanto espero la contestación de V., que le suplico sea escrita en idioma francés y me repito su muy atento y obediente servidor.

»José María Luis Mora» (rúbrica).[41]

«Sr. D. Juan Jackson.

»París, agosto 29 de 1836.

»Muy Sr. mío de todo mi aprecio:

»En 7 de nbre. del año pasado avisé a V., valiéndome de D. José Moreno Anaya, empleado en esa legación mejicana, a quien incluí una carta para V., que en ese mismo mes escribía para Méjico a la persona encargada de la traducción de las Sagradas Escrituras en idioma mejicano. Lo verifiqué así preguntándole si podía concluir dicha traducción y lo que exigía en recompensa de su trabajo, pues nada había yo arreglado con ella sobre este último punto y sólo se le habían ministrado a cuenta unos 200 pesos. De esta carta no tube contestación hasta el último paquete inglés y se la copio a V. para que se sirva comunicarme sus órdenes sobre el caso y terminar la cuenta que está pendiente. Debo también advertir a V. que mi apoderado pagó los derechos sobre las pastas de los Evangelios en Mejicano que ascienden a 22 ps. 9 rs. 6 gs. y cuyo recibo entregaré a V. cuando pase a Inglaterra. Nada me dice V. en su carta de 7 de agosto del año pasado sobre lo que se pagó a la persona que tradujo al mejicano el Evangelio de S. Lu-

cas y como no veo incluída esta cantidad en las copias de mis cartas incluídas por V., creo que habrá de hacerse todavía esta deducción de los 789 ps. 6 ½rs. que aparece tener en mi poder la Sociedad.

»Es cuanto por aora ocurre y con este motivo tengo el honor de repetirme su muy atento y obediente servidor.

»J.M.L. Mora» (rúbrica).

Copia a continuación el doctor Mora la parte alusiva de la carta mencionada, fechada el 22 de junio del propio año, sin revelar el nombre de quien la escribe. Se colige que era un sacerdote. Había sido objeto de persecuciones. Dice: "Hasta mayo... pude ya volver a mi curato con tranquilidad", pues "la persecución que me amenazaba me obligó a ponerme en salvo." Ruega no sólo que su nombre no aparezca en la traducción, que "está muy adelantada, y creo podrá estar concluída a fin del año próximo venidero", sino que "hoy quiero absolutamente que nadie sino V. sepa quién es el que la ha hecho; pues si por algún accidente llegaban a saberlo los Sres. Obispos que, como V. no ignora, lo pueden hoy todo en Méjico, me declararían la más violenta persecución y yo me vería obligado a expatriarme y a perder mis únicos medios de subsistir. En cuanto a lo que se me ha de dar por este trabajo ya le tengo a V. dicho que como mi objeto no ha sido lucrar en él sino hacer un servicio a la Religión y a los infelices indios, yo recibiré lo que esos Señores quieran darme." Añade que ha encontrado algunas dificultades al hacer la versión, por la ausencia de voces en el mexicano para expresar ideas abstractas, pero que confía en que su versión será menos defectuosa que la ya hecha del Evangelio de S. Lucas.[42]

Es casi seguro que el doctor Mora no pudo ir a Londres en la primavera de 1836, como lo esperaba al escribir la primera de las dos cartas que hemos transcrito. Su situación económica se hacía cada vez más penosa en el destierro. Como las condiciones que prevalecían en México habían reducido considerablemente la circulación de la Biblia y los asuntos de la Sociedad en él, y como el doctor Mora no podía ocuparse de ellos desde tan lejos, sus relaciones con Londres tendieron a hacerse cada vez menos asiduas.

Las indagaciones personales hechas en los *Archivos* por el

que esto escribe sólo pudieron cubrir hasta parte de 1836. A petición suya, y con la mejor voluntad, los directores de la Sociedad hicieron que su personal prosiguiera las investigaciones hasta 1850, año en que falleció el doctor Mora. Los documentos encontrados, aunque escasos, nos hacen saber que éste siguió manteniendo cordiales relaciones con la matriz londinense y que su interés en la causa bíblica siguió vivo hasta el fin.

Tenemos en primer término una carta que le dirige a París, escrita en francés, Mr. John Jackson:

«Casa de la Sociedad Bíblica Británica y Extr. Londres, el 24 de septiembre, 1836.

»Al señor Dr. J.M.L. Mora, en París.

»Señor y muy apreciable amigo:

»Me siento honrado con su estimable carta del 25 del mes pasado, a la cual he tardado un poco en responder ( ), de poder comunicar su ( ) a los miembros del Comité de nuestra Sociedad.

»Ha tenido usted la deferencia de enviarme la copia de una carta de su corresponsal en México, quien asegura a usted tener razón para esperar que su traducción de la Biblia a lengua mexicana estará terminada hacia fines del año próximo, y que además le escribe que por lo que hace a la recompensa de su servicio, se sentirá complacido en remitirlo a la decisión de nuestro comité.

»En respuesta, permítame usted decirle que nuestro agente, el Rdo. J. Thomson, que se halla actualmente en Jamaica, está probablemente con el señor corresponsal de usted (*sic*) en cuanto al precio que éste debe recibir por su traducción. Debido a esto, nuestro Comité ha autorizado que se le trasmita una copia de las cartas de usted, pidiéndole instrucciones sobre el asunto de su contenido.

»Tan pronto como yo haya recibido lo que escriba el señor Thomson, no dejaré de dar parte a usted, a fin de ponerlo en condiciones de comunicar a su corresponsal el resultado.

»Nos complacerá saber que ha hecho usted el conocimiento de nuestro agente en París ( ) de Repense, quien vive en la Rue Bleue No. 5.

»Esperándolo así, tengo el honor de saludar a usted muy cordialmente.

»Suyo afectísimo.

»John Jackson» (firmado).[43]

Sea porque no lograba comunicarse satisfactoriamente con México, para poder emitir una opinión sobre el monto que debía pagarse por la traducción aludida, o porque prefiriera esperar la opinión que se le había pedido a Thomson, el doctor Mora no parece haberse vuelto a comunicar con Londres durante el resto del año. El 28 de enero del siguiente, 1837, el secretario de la Sociedad avisaba a Thomson, que se hallaba todavía en Jamaica: "Pocas o ningunas noticias obtenemos de parte del doctor Mora." Thomson había anunciado su propósito de hacer una nueva visita a México. El secretario le dice, en esta misma carta, que el Comité se alegrará al conocer dichos planes.

Poco después, Mr. Jackson escribe nuevamente al doctor Mora:

«Casa de la Sociedad Bíblica Británica y Extr. Londres, el 2 de febrero, 1837.

»Al señor doctor J.M.L. Mora, en París.

»Señor:

»Privado de sus estimables noticias después de mi carta del 24 de septiembre último, tengo el gusto de trasmitir a usted, por medio de la presente, un extracto adjunto de la respuesta del Rdo. J. Thomson, a quien envié le carta de usted del 24 de agosto referente a la traducción de la Biblia al dialecto mexicano. Usted verá, señor, que este amigo no ha tenido jamás la intención de hacer traducir la Biblia entera a dicha lengua, limitándose solamente a la versión del Evangelio según San Lucas; ( ) sin embargo, estando ya la traducción (según lo que usted nos dice) por acabarse, es necesario pensar ahora en la recompensa que deberá darse al traductor después de la entrega de ( ) obra a alguna persona a quien nuestro ( ) autorizará a recibirla. En virtud de que el señor Thomson nos ha remitido a usted, le ruego, señor, quiera favorecernos con su opinión en cuanto al precio de dicha traducción, asegurándole que no dejaré de comunicar su respuesta a nuestro Comité tan pronto sea recibida.

»Esperándolo así, lo saludo muy cordialmente.

»John Jackson» (firmado).[44]

No se ha podido hallar respuesta del doctor Mora a esta segunda carta, y no sabemos por fin cuánto se pagó por la traducción. Parece, sin embargo, que el asunto quedó arreglado, que se recibió y pagó la mencionada versión, y que ésta fué enviada a Londres para su examen crítico. Así parece colegirse de una carta de Thomson, fechada en 1843, año en que había podido por fin llevar a cabo su propósito de visitar a México otra vez. En esa carta, refiriéndose a las versiones de la Biblia en dialectos indígenas, escribe: "Uno de los Evangelios, como sabéis, se halla ya en el primero de esos dialectos [el mexicano], y tengo muchos deseos de saber de él, por parte de vosotros y del doctor Mora." [45] Seguramente quiere decir, con esta última frase, que espera alguna opinión sobre los méritos de dicha traducción.

No aparece más correspondencia escrita por el doctor Mora o dirigida a él durante los cuatro años siguientes. En 1847, el gobierno liberal de Gómez Farías, vuelto al poder, envió al doctor Mora a Londres con el cargo de ministro plenipotenciario. Sin duda, durante su residencia en Londres, y no obstante las absorbentes responsabilidades de su alto cargo diplomático, el doctor Mora, que fué siempre leal a sus amistades y hombre de gran firmeza de convicción, mantuvo y acaso estrechó contactos con sus antiguos amigos de la Sociedad Bíblica.

Por su parte, éstos no dejaron de manifestarle personalmente el alto aprecio en que lo tenían. En las actas del Comité de la Sociedad, relativas a la sesión del 25 de febrero de 1850, hallamos el siguiente asiento:

«45. Leyóse una carta del Dr. Jas. Thomson, fechada en Londres, febrero 16. . .

»El Dr. Thomson sugiere que este Comité exprese al Dr. Mora, al presente Embajador Mexicano ante esta Corte, algún reconocimiento de sus servicios en general a favor de la Sociedad en México, y también que se le haga el presente de una Biblia en español, bellamente encuadernada.

»46. Se resuelve que se presenten los mejores agradecimientos de este Comité a Su Excelencia J.M.L. Mora, por sus muchos y valiosos servicios prestados a la Sociedad en México, y que se le suplique aceptar una Biblia en español, bellamente encuadernada, como una muestra insignificante de reconocimiento por dichos servicios.» [46]

El embajador Mora respondió a este homenaje con una carta, en español, dirigida al Rdo. A. Brandram, secretario de la Sociedad, que copiamos a continuación:

«7, Gloucester Road, Camden Town, marzo 16, 1850.

»Muy Sr. mío de mi más distinguida consideración:

»He leído con el aprecio de que es digno, el acuerdo de la Comisión de la Sociedad Bíblica Británica estranga. en que se me dan las gracias por los cortos e insignificantes servicios que he podido hacer a dicha Sociedad en la propagación de la Biblia por lo relativo al país de mi nacimiento. Los expresados servicios no han estado en proporción con mis deseos, que se extienden a mucho más de lo que se ha hecho, y de lo que es posible hacer, en razón de las dificultades naturales, y morales que opone el país mismo, y de las resistencias que de ellas nacen. Yo, sin embargo, no perdonaré medio ni ocasión de poner en conocimiento de los dignos miembros de la Sociedad las noticias que puedan conducir a su objeto, y las oportunidades que de ellas nascan, a fin de que sean aprovechadas en beneficio de la propagación del Cristianismo, y de la moral Evangélica.

»El ejemplar de la Biblia Española que la Comisión de la Sociedad ha tenido la bondad de enviarme, será conservado por mí como una prueva de la estimación a que me han juzgado acreedor, y como un monumento del honor que han hecho a mi Persona. La contestación a la carta de U. la había yo de intento diferido con el objeto de que fuese de mi propia letra, creyendo que mis males me permitirían hacerlo. Por desgracia no ha sido así, y suplico a U. y a la Comisión tenga la bondad de contentarse con mi firma.

»Tengo el honor de repetirme de U. y de los Miembros de la Comisión

»Muy obediente y atento Servidor

»José María Luis Mora» (firmado).[47]

Poco después de escrita la carta anterior, y ya herido de muerte por una vieja tuberculosis, el patricio liberal, sintiendo la proximidad del fin, regresó a su querido París, donde murió el 14 de julio siguiente. La carta póstuma citada contiene parte de su testamento espiritual.

BASÁNDONOS EN LO QUE HASTA AQUÍ hemos dado a conocer, y a reserva de que lleguen a aparecer pruebas indudables de lo contrario, creemos que la afirmación de don Genaro García de que el doctor Mora "se convirtió al protestantismo" carece hasta el momento de suficientes testimonios documentales. Pero es evidente que si, como parece, conservó su filiación católica romana, dió, por otra parte, muestras de muy liberal criterio y de un espíritu cristiano realmente ecuménico, al cooperar abiertamente con una sociedad protestante en la difusión de las Sagradas Escrituras en la lengua del pueblo. Consideraba, sin duda, que su lectura, meditación y práctica eran esenciales para la renovación moral y espiritual de su querida patria mexicana.

NOTAS

1 "Apuntes biográficos" [del Dr. Mora], en *Papeles inéditos y obras selectas del Doctor Mora*, vol. VI de *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, 1906. (El subrayado es del propio don Genaro.)

2 *Reports of the British and Foreign Bible Society*, Londres, vol. IX, XXIV, 120. Thomson no da los títulos. Pero en otro informe de la Sociedad (vol. X, XXVII, 126, 127) aparece la siguiente lista de obras obsequiadas por el doctor Mora, que parecen ser las aludidas por Thomson: *Historia del antiguo imperio mexicano, escrita en español, a mediados del siglo 16*, dos vols., fol., manuscritos; *Historia cronológica y mitológica de los antiguos mexicanos, junto con los ritos establecidos en la Iglesia Mexicana después de la conquista; escrita en lengua mexicana*, un vol., fol., manuscrito; *El Observador de la República Mexicana*, tres vols., 8vo., 1827, impreso en México.

En el mismo informe se asienta que el P. Salazar había obsequiado las *Lecciones del día, tomadas de los Evangelios, en lengua mexicana*, un hermoso manuscrito, grueso, en 12mo.; y Thomson, la *Gramática de la lengua mexicana* y la *Gramática de la lengua tarasca*, por Basalenque.

3 *Reports*, vol. IX, XXIV, p. 121.

4 Éstos y los demás datos relativos a ediciones bíblicas de la Sociedad están sacados de su *Catálogo* general, Londres. Por su parte, la American Bible Society, organización afín de los Estados Unidos, había sacado en Nueva York ediciones de la Biblia de Scío que también incluían los "apócrifos" (1824 y 1826).

5 No cae dentro de los propósitos de este ensayo examinar los motivos de tal decisión. Baste hacer notar que no fueron de carácter confesional o dogmático, sino del dominio simplemente de la investigación crítica de los textos originales. Los "apócrifos" no contienen cosa de importancia

que pudiera considerarse como suficientemente contraria a las doctrinas protestantes para dar base justa a la suposición de que dichos libros se omitian por razones dogmáticas. La Sociedad se hallaba ante una difícil disyuntiva. Por una parte, en atención a sus principios aconfesionales, deseaba que la circulación de la Biblia en los países de habla castellana se hiciera en lo posible con el beneplácito de las conciencias católicas, y por ello se inclinaba en favor de versiones católicas autorizadas. Por otra parte, sus principios la obligaban también a ser, en las ediciones hechas o patrocinadas por ella, lo más fiel que fuera posible a los textos originales, según se iban estableciendo a la luz de los progresos de la filología y las investigaciones bíblicas. Estaba obligada, pues, a preferir, en cualquier idioma, la mejor versión, tanto desde el punto de vista de la fidelidad al original hebreo y griego, como del de la propiedad y belleza del lenguaje. Que no fué fácil a la Sociedad llegar a la mencionada decisión se ve por el hecho de que en 1823 sacó en Londres una edición de Scío sin los "apócrifos", siguiendo a la de 1821, que sí los contenía, y antecediendo a la de 1824, que volvía a incluirlos. En este mismo año, sacó otra edición sin ellos, y de ahí en adelante todas sus ediciones los han omitido. Desde luego que este problema no existe en lo relativo al Nuevo Testamento, en cuyo canon están enteramente de acuerdo la Iglesia Católica Romana y las iglesias protestantes.

6 *Reports,* IX, XXV, 104, 6.

7 *Reports,* IX, XXIV, 129, 130.

8 Se trataba del plan de publicar el Evangelio de San Lucas en mexicano. Según carta de Thomson de marzo 2, 1829, la traducción ordenada por el obispo se terminó, pero los tres estilos eran tan diferentes, que se decidió formar con las tres traducciones una sola uniforme. Era una traducción de prueba y abarcaba solamente dos capítulos de dicho Evangelio. Por desgracia, el Obispo de Puebla falleció el 26 de abril de ese mismo año, y con ello los trabajos quedaron en este respecto interrumpidos. La carta que hemos transcrito la copiamos personalmente del original autógrafo que se conserva en los *Archivos* de correspondencia de la Sociedad, 1829, vol. I, fol. 37. Pero no pudimos localizar la copia de la carta de Lord Teignmouth a que aludía S. Ilma.

También el Obispo de Puebla obsequió a la Sociedad con algunas obras: *Vocabulario de la lengua mexicana traducido al español,* 1571; *Sermones en lengua mexicana,* por don Juan de Miiangos, 1624; *Sermones en lengua mexicana,* por don Martín de León, 1614; *Manual del misionero, en lengua mexicana; Vocabulario en mixteco y español,* 1593; *Compendio de la religión cristiana, en lengua otomí,* 1785. Todos impresos en México. (*Reports,* X, XVII, 126.)

9 *Reports,* IX, XXV, 111, 112.

10 *Archivos,* 1829, vol. I, fol. 37.

11 Reproducido en las *Obras sueltas* del doctor Mora, vol. II, París, 1837.

12 *Reports,* IX, XXIV, 129.

13 Thomson, carta de mayo 2, 1829 (*Archivos,* 1829, vol. II, fol. 129).

14 Thomson, carta de junio 17, 1829 (*Archivos*, 1829, vol. III, fol. 26).

15 Carta de junio 5, 1829 (*Archivos*, 1829, vol. III, fol. 30).

16 *El Observador*, temporalmente suspendido. Pero salvo el artículo a que arriba aludimos, que se había publicado año y medio antes, no volvió a aparecer en el periódico ninguna referencia a la Sociedad.

17 *Archivos*, 1829, vol. III, fol. 104.

18 *Archivos*, 1830, vol. I, fol. 91.

19 Se recordará que el eminente polígrafo católico don Marcelino Menéndez y Pelayo la llamó "desdichadísima" (*Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, cap. x).

20 *Archivos*, 1830, vol. I, fol. 91. Al parecer, la Sociedad no llegó a publicar el Torres Amat. Según el *Catálogo* de sus publicaciones, existente en Londres, todavía en 1857 seguía publicando a Scío. Cuando al fin lo abandonó fué para adoptar la versión de los reformistas españoles Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, cuyo Nuevo Testamento publicó en 1858, y cuya Biblia completa sacó a luz en 1861. Esta versión, desde un principio, no contenía los "apócrifos" del Antiguo Testamento, pues se había hecho directamente sobre los originales hebreos, que no los contienen. De esta versión, como se recordará, Menéndez y Pelayo emitió el conocido juicio: Valera "mejoró el trabajo de su predecesor [Reina]...; su Biblia, considerada como texto de lengua, debe tener entre nosotros la misma autoridad que la de Diodati entre los italianos" (*loc. cit.*).

Fué la Society for the Promotion of Christian Knowledge, protestante, de Londres, la que publicó en 1837 el Nuevo Testamento de Torres Amat, sin notas ni referencias, en edición preparada por Lorenzo Lucena, de la cual se sacó nuevo tiro en 1847. Después esa Sociedad adoptó la versión Reina-Valera, publicando toda la Biblia, en edición preparada también por Lucena.

La American Bible Society, que, como dijimos en la nota 4, había publicado a Scío, con todo y "apócrifos", en 1824 y 1826, sacó, ya sin ellos, ediciones de la misma versión en 1829, 1830 y 1832. Fué la primera de las sociedades bíblicas en adoptar Reina-Valera, de cuyo Nuevo Testamento publicó su primera edición en 1845. En 1850 publicó toda la Biblia, en una curiosa versión que se basaba en Reina-Valera y Scío.

La versión que principalmente han seguido publicando ambas sociedades, la británica y la norteamericana, y que más generalmente usan las comunidades protestantes de los países de habla castellana, es la de Reina-Valera, con revisiones que se le han hecho de tiempo en tiempo. Al momento de escribir estas líneas, está en curso una nueva revisión, encomendada a una comisión hispanoamericana y auspiciada por la American Bible Society.

21 Carta de marzo 4, 1830 (*Archivos*, 1830, vol. II, fol. 56).

22 Carta de marzo 25 (*Archivos*, 1830, vol. II, fol. 92). El librero era, según se verá después, Mr. Robert P. Staples, agente en México de la Staples & Co. de Liverpool.

23 *Archivos*, 1830, vol. III, fol. 43.

24 *Ibid.*, fol. 44. La última carta de Thomson escrita en territorio me-

xicano, en esta visita, está fechada en Veracruz el 18 de junio. Anuncia que saldrá de dicho puerto el 19 para Nueva Orleans. Envía sus cuentas del último año de operaciones en México, las cuales dan un total de 1,600 volúmenes (entre Biblias, Nuevos Testamentos, Cuatro Evangelios, San Lucas y Actos de los Apóstoles), todos vendidos, salvo 30 ejemplares de San Lucas y Actos regalados en una prisión de la capital, "donde fueron recibidos con sumo gusto" (*ibid.*, fol. 71). El 31 de agosto escribe ya desde Nueva York (*ibid.*, fol. 103).

25 *Archivos,* 1831, vol. I, fol. 28.

26 *Ibid.*, fol. 116. El señor Salinas era seguramente uno de los comerciantes (tal vez librero) con quienes la casa Staples tenía relaciones mercantiles. La edición aludida pudiera haber sido la de la American Bible Society de 1826. (Véase la nota 4).

27 *Archivos,* 1831, vol. I, fol. 74. Original en español. Como lo que existe en los archivos es la copia, las erratas notables de ortografía de que está plagada esta carta deben atribuirse, en nuestro concepto, al copista, que parece no haber conocido el castellano. Thomson había llegado a dominarlo y lo hablaba y escribía con bastante corrección, según se ve por la redacción.

28 *Ibid.*, fol. 73.

29 *Archivos,* 1831, vol. II, fol. 66.

30 *Ibid.*, 1832, vol. II, fol. 98. No logré hallar en los archivos la carta de mayo de 1831 a que se alude aquí.

31 *Ibid.*, 1833, vol. II, fol. 69. El nuevo gobierno era el de don Manuel Gómez Pedraza, que había subido al poder en virtud de los Convenios de Zavaleta, del 23 de diciembre de 1832.

32 *Ibid.*, fol. 70.

33 *Ibid.*, fol. 127. Las abreviaturas designan pesos y reales.

34 *Ibid.*, vol. III, fol. 64. La sublevación a que se refería fué la iniciada por el capitán Escalada el 27 de mayo en Morelia, secundada por el general Durán, en Tlalpan, el 1º de junio. El Presidente Santa Anna, a quien los insurrectos querían proclamar dictador, restableció el orden gubernamental, después de haber seguido una conducta ambigua respecto al movimiento, entrando en la Capital el 16 del propio mes. Los sublevados fueron batidos y el movimiento se extinguió poco tiempo después. Cuando Mora escribía, se hablaba en la Capital de la posible insurrección del 10º batallón, que la guarnecía, para abrir las puertas de la ciudad a los sublevados de Tlalpan y Morelia.

35 *El Evangelio de S. Lucas, del Latín al mexicano o mejor Nahuatl,* 9 × 15 cms., 139 págs., Samuel Bagster, Londres, 1833. El manuscrito original se halla en la biblioteca de la Bible House de Londres. Lleva una nota firmada por el P. Paz y Sánchez, diciendo que hizo la traducción a solicitud de su sobrino don Miguel Quiñones, profesor de latín y retórica en "Los Ángeles" (¿Puebla de los Ángeles?). Las pruebas fueron leídas, afirma W. I. Knapp en su biografía de George Borrow, por el célebre autor de *La Biblia en España* (Jiménez-Fraud; Madrid, 1921, 3 tomos, versión de

Manuel Azaña). Pero esto lo pone en duda J. G. Watt (*The Bible Society Reporter*, 1899, págs. 158–9).

36 *Ibid.*, fol. 97. Por la carta de Mr. Blinkhorn que se cita adelante, sabemos que una de las personas a cuya opinión se sometió el Evangelio de S. Lucas en mexicano, fué el Superior del Colegio de S. Gregorio, de la ciudad de México.

37 Carta desde México, agosto 9, 1833 (*ibid.*, vol. IV, fol. 22). La partida se componía de 41 cajas, y el gasto por fletes y varios fué como de 1,000 pesos. Pero el clima de Veracruz había dañado los libros. De los 1,700 Nuevos Testamentos, por ejemplo, que venían en este envío, había menos de 100 en buen estado. Blinkhorn aprovecha esta carta para trasmitir a la Sociedad un pedido del doctor Mora, para su uso particular, de una colección de Biblias en todos los idiomas, publicadas por la Sociedad; de una colección de los informes anuales *(Reports)* de la misma, desde 1805, y de un ejemplar de cada una de las Biblias poliglotas que le pudieran conseguir.

38 *Ibid.*, fol. 53. La casa de Veracruz a que se refiere el doctor Mora era la firma Muñoz y Matfeld, según otras correspondencias del *Archivo*. Son de notar los escrúpulos con que Mora llevaba las cuentas de la Sociedad, y más si se recuerda que estaba prestando sus servicios sin aceptar ninguna remuneración.

39 Con toda probabilidad Mr. Blinkhorn.

40 *Reports*, 1834, pág. XCI.

41 *Archivos*, 1835.

42 *Ibid.*, 1836, vol. II, fol. 207. No encontré en los *Archivos* la carta de 7 de noviembre de 1835, a que en la anterior se alude. Ésta, y probablemente algunas otras, parecen haberse perdido.

43 *Archivos*, 1836., En las copias, recibidas de Londres, de éste y otros de los documentos que siguen, no se anota el folio en que se hallan. Se me informa que las copias del archivo están muy borrosas, lo cual ha dificultado la transcripción. Los espacios en blanco corresponden a palabras ilegibles. En uno que otro caso de copia dudosa, se ha ensayado reconstruir el sentido atendiendo al contexto.

44 *Archivos*, 1837. También esta carta está escrita en francés.

45 *Reports*, vol. XIV, XXXIX, CXXX. En esta visita se encontró Thomson con que se habían publicado en México varias ediciones católicas de la Biblia: una de Scío, en 11 tomos, y dos de Vencé (traducida del francés), en 17 y 25 tomos respectivamente. Elogia esta última como superior a Scío y Torres Amat, y se congratula de que el interés suscitado en el país por las Sagradas Escrituras haya hecho aparecer estas ediciones mexicanas. Parece que fué en esta visita cuando el antiguo agente de la Sociedad Bíblica encomendó a don Domingo Saviñón, probablemente uno de los escritores de aquélla, que continuara fomentando la circulación de la Biblia, pues en los *Informes* de 1851 hallamos la siguiente referencia: "Se han puesto a disposición de don Domingo Saviñón, de México, 500 Nuevos Testamentos en español. Este caballero se encuentra actualmente visitando este país [Inglaterra], y ha pagado los productos de la venta de Escrituras

que le fueron anteriormente confiadas por el doctor James Thomson" (*Reports,* XLVII, CII).

[46] *B. & F.B.S. Minutes of Committee,* vol. XXXVIII, p. 39.

[47] *Archivos,* 1850, I. Junto con el original de esta carta, única en los archivos de la Sociedad que no es autógrafa, figura una traducción al inglés de puño y letra de Mr. Thomson, que para entonces estaba ya de regreso en Londres.

LA IGLESIA MEXICANA Y LA REFORMA: RESPUESTA Y RESULTADOS[1]

Robert J. Knowlton
Universidad del Estado de Wisconsin en Stevens Point

La actitud de la Iglesia Católica en México hacia la Reforma es bien conocida. Su postura de oposición y condenación de los liberales y sus obras, es incuestionable. Así pues, este artículo no pretende dar una nueva interpretación del tema o corregir generalidades comúnmente aceptadas. La intención es más bien la de ilustrar sobre unas cuantas particularidades dentro de esa postura general de oposición, la de examinar la respuesta clerical a algunas disposiciones particulares y la de comentar algunos de los resultados y la significación de esa respuesta.

Dos cosas, tal vez evidentes por sí mismas, deben ser notadas: Primero, decir que la Iglesia se opuso a las medidas de la Reforma es una declaración falazmente simple para lo que de hecho fue una reacción mucho más compleja. La política oficial de la Iglesia, enunciada por el papa y los obispos, fue opuesta a los actos de los liberales. Pero la Iglesia no era un monolito que reaccionaba con una voz y una respuesta común, uniforme. La Reforma no sólo afectó de diferente manera a varios grupos dentro de la Iglesia, sino que las respuestas de los individuos diferían, a pesar de la política oficial.

[1] Este artículo es una versión revisada de un trabajo presentado en la junta de la *Southern Historical Association* en Nueva Orleans el 7 de noviembre de 1968.

Segundo, aunque la Reforma de los años cincuenta representaba el punto más alto alcanzado por el liberalismo mexicano en el siglo XIX, la culminación del movimiento, no era la primera vez que los liberales ejercían el poder nacional, ni la primera vez que ocurría un choque entre el anticlericalismo liberal y la Iglesia. Los liberales de tiempo atrás, conducidos por Valentín Gómez Farías, levantaron fuertes protestas por atacar la postura establecida de la Iglesia. Tanto en 1833-34 como en 1847 la fuerza de los conservadores fue suficiente como para derrotar a los reformadores. Los liberales ganaron el siguiente paso aunque necesitaron una década de conflictos para decidir el resultado —una destructiva guerra civil seguida por la intervención extranjera. A lo largo de la prolongada lucha entre la Iglesia y el Estado, la posición oficial de la Iglesia, sus argumentos y la defensa de sus privilegios y poderes permanecieron inalterables. Un ejemplo de esto es la historia de la cuestión de la propiedad.

En 1847, cuando el gobierno, por ley del 11 de enero, trató de conseguir dinero para sostener el esfuerzo de la guerra contra los Estados Unidos, hipotecando o subastando 15 millones de pesos en propiedades de la Iglesia, ésta protestó. El obispo de Sonora, Lázaro de la Garza y Ballesteros, que fue arzobispo de México cuando la Reforma empezó, una década más tarde, emitió una carta pastoral en la que reclamaba que la propiedad adquirida por la Iglesia no era un beneficio concedido a ésta por el poder secular, sino más bien un derecho definido, natural y divino, otorgado por Cristo a la Iglesia desde su inicación. Este derecho de adquirir, administrar, enajenar e invertir propiedades con toda autoridad derivaba, por lo tanto, de Cristo, sin ninguna otra dependencia.[2]

Una década más tarde, la pastoral de 1847 del obispo era citada frecuentemente por los líderes religiosos al oponerse a la ley de desamortización que prohibía la posesión o adminis-

[2] *Despojo de los bienes eclesiásticos. Apuntes interesantes para la historia de la Iglesia mexicana,* México, 1847, pp. 33-36, 5 de abril de 1847.

tración corporativa de bienes raíces. No importaba a los obispos que la ley permitiera a las corporaciones poseer capital y no las despojara de su riqueza, sino que simplemente alterara su método. En sus diversas protestas tocaban el tema del arzobispo De la Garza. Pedro Espinosa, Obispo de Guadalajara, hacía notar que la Iglesia fue fundada por Cristo y de él había recibido sus derechos.[3] Aun cuando el gobierno de Cristo no era de este mundo y, por lo tanto, no estaba sujeto a este mundo, estaba *en* este mundo. De aquí que la Iglesia había poseído propiedades para el apoyo de la fe desde el tiempo de los Apóstoles, recibiendo sus derechos de Cristo, a pesar de las leyes civiles; y cualquier ley que enajenaba la propiedad de la Iglesia sin su consentimiento, era nula.

El obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, probablemente el defensor más preciso y elocuente de la Iglesia, afirmaba también el "antiguo principio" de que la propiedad de la Iglesia y el derecho de disponer de ella eran independientes de la voluntad de los gobiernos, provenientes no de concesiones de autoridades seculares sino de la Iglesia misma como una institución.[4] La postura de los obispos recibió el apoyo del Papa Pío IX, quien, en diciembre 15 de 1856, en una violenta disertación, condenaba y declaraba nulos y sin valor todos los decretos y proyectos de ley contra la religión católica, la Iglesia, sus derechos sociales, sus ministros, y la autoridad de la Santa Sede.[5]

Casi veinte años más tarde, cuando las mayores medidas de la Reforma fueron constitucionalizadas, se hizo evidente que los dignatarios eclesiásticos no habían alterado su posición

[3] *Comunicaciones cambiadas entre el Exmo. Sr. ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos y el Ilmo. Sr. obispo de Guadalajara con motivo de la ley de desamortización sancionada en 25 de junio de 1856*, Guadalajara, 1857, pp. 4-9, 21 de junio de 1856.

[4] Clemente de Jesús MUNGUÍA: *Defensa eclesiástica del Obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858,* México, 1858, I, pp. 21-45, 16 de julio de 1856.

[5] *Carta pastoral del Ilmo. Sr. obispo de Guadalajara en que se inserta la alocución de Su Santidad,* Guadalajara, 1858.

original. El 1º de julio de 1873, el obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, estableció que la propiedad eclesiástica era sagrada porque los objetivos para los cuales estaba destinada eran sagrados —la adoración a Dios o el costo de esa adoración— y que la propiedad era inviolable.[6] El derecho natural y divino de la Iglesia a la propiedad estaba claramente expresado en las Escrituras y por autores como Santo Tomás y Suárez. Era absurdo, continuaba el obispo, suponer que Dios instituyera una sociedad y le marcara un fin sin proveer los medios para lograrlo. No podía haber religión sin un culto, un culto sin sacrificio, sacrificio sin clero, clero sin medios para subsistir, como el derecho de adquirir y poseer propiedades. Derecho que, obviamente, no procedía de la autoridad civil.

Treinta y cinco años después de esto, al final del largo gobierno de Porfirio Díaz, un ambicioso abogado precisó los mismos puntos: la Iglesia tenía el derecho a la propiedad como una sociedad espiritual de humanos que necesitaba medios humanos para desempeñar su obra humana. La capacidad de la Iglesia de poseer y administrar toda clase de propiedad se derivaba de su naturaleza, no de la legislación.[7]

Entonces, claramente, la postura oficial del clero permanecía invariablemente hacia los actos de los reformadores. En realidad, los liberales mexicanos adoptaron principios que ocasionaron, inevitablemente, un choque con la Iglesia Católica. A cada instante su programa se topaba con un "derecho" o privilegio de la Iglesia. Cada medida despertaba una respuesta similar de las autoridades clericales, una respuesta que se apoyaba fundamentalmente en el argumento de que la religión en sí misma y los derechos dados por Dios —derechos inherentes a la divina institución de la Iglesia— estaban siendo atacados. Esto era cierto en cuanto a la ley Juárez del 23 de noviembre de 1855, sobre la reforma judicial que establecía el principio de

[6] *Exposición del obispo de León contra el proyecto de elevar a constitucionales las leyes de Reforma,* León, 1873.

[7] Tesis presentada por Emilio Sedas Rivera para examen de abogado, impresa en *El País, Diario Católico,* 2 de julio de 1909, p. 3; 16 de julio, p. 4; 18 de julio, p. 3.

igualdad legal restringiendo o aboliendo los tribunales especiales. Era cierto en cuanto a la ley Lerdo, o ley de desamortización, del 25 de junio de 1856, que prohibía la posesión corporativa (lo mismo civil que eclesiástica) de bienes raíces. Era cierto también con respecto a la ley del Registro Civil, del 27 de enero de 1857, y a la ley Iglesias, o ley sobre emolumentos parroquiales, del 11 de abril de 1857.[8] Era cierto en cuanto a la Constitución liberal del 5 de febrero de 1857. Y era cierto, en fin, en cuanto a las más extremas medidas promulgadas durante la guerra civil, que incluían nacionalización de toda la riqueza de la Iglesia, tolerancia religiosa, separación de la Iglesia y el Estado, y supresión de las órdenes regulares.[9] Las penas señaladas por la Iglesia a los que cooperaran al cumplimiento de las diversas medidas de la Reforma, o las reconocieran, o se aprovecharan de ellas, incluían censura, denegación de absolución y extremaunción, y excomunión.

La actitud del episcopado afectó a legos y clérigos por igual, con consecuencias de mucho alcance, pero diversas. Para algunos —los poco escrupulosos, los especuladores, aquellos para quienes la religión significaba poco— había oportunidades de empleo y de adquirir riqueza. Para otros —los fieles devotos, obedientes— había pérdida de empleo y hogar. Para aquellos que eran criaturas devotas y leales a la Iglesia al mismo tiempo que leales ciudadanos del Estado, había angustia y frustración. Para muchos —aquellos que no tenían obligación de tomar el ju-

[8] En el caso de los emolumentos parroquiales, no todos los obispos se oponían. El arzobispo de México y el obispo de Oaxaca aceptaban su propósito, aun cuando lamentaban que fuera el gobierno secular la autoridad que expidiera esta reforma necesaria.

[9] Las órdenes masculinas fueron suprimidas en 1859. Los conventos de monjas no fueron abolidos sino hasta 1863, aun cuando los noviciados fueron suprimidos en 1859 y se prohibió a las novicias tomar sus votos finales. Para un sumario de la postura de los prelados durante la Guerra de Reforma, *vid. Manifestación que hacen al venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Illmos. Sres. arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y El Potosí, y el Sr. Dr. D. Francisco Serrano como representante de la mitra de Puebla,* México, 1859, 30 de agosto de 1859.

ramento de la Constitución o de verse envueltos en relación con la propiedad eclesiástica o de recurrir a las cortes— no había mayor problema. Sin embargo, el control de la Iglesia sobre la propiedad era extenso y es probable que la guerra civil afectara a una gran proporción de la población. Para el clero, igualmente, la postura de los prelados presentaba varios problemas de naturaleza espiritual y material.

El resto de este artículo examinará algunas de las consecuencias de la postura de la Iglesia en sólo dos puntos —la Constitución y la ley Lerdo.

La Constitución de 1857 contenía muchas provisiones inaceptables para la Iglesia Católica. Dos de ellas eran la eliminación del *fuero* eclesiástico (Artículo 13) y la prohibición de la posesión corporativa de bienes raíces (Artículo 27); ambos temas habían sido discutidos extensamente cuando, anteriormente, fueron emitidas las leyes Juárez y Lerdo. Además, la Iglesia no aprobaba la libertad de enseñanza, de escribir y publicar, principios que los prelados consideraban como amenazas a la religión y la Iglesia, exponiendo a ambas al ataque público. No podía aceptar la interferencia del gobierno en asuntos de disciplina externa, ni ver con calma la prohibición de cualquier contrato, juramento o voto que infringiera la libertad del individuo, ya que esto dañaría a los conventos. Estas y otras provisiones hacían a la Constitución objeto de protestas y críticas de clérigos y partidarios suyos.[10] Si la Constitución por sí misma era inaceptable, el juramento de lealtad a ella requerido por el decreto del 17 de marzo completaba el crimen de los reformadores.

Los prelados prohibieron a los fieles tomar el juramento.

[10] Para tales protestas, véase Munguía: *op. cit.*, I, pp. 211ss, 8 de abril de 1857; *Manifestación que hacen los vecinos de Morelia con motivo del juramento de la Constitución...*, Morelia, 1857; Agustín de la Rosa: *Juramento de la Constitución,* 1857; *Opúsculo en defensa del clero de la iglesia mejicana por la administración que emanó del Plan de Ayutla,* México, 1857, p. 5; y Bernardo Couto: *Discurso sobre la constitución de la Iglesia,* México, 1857.

Aquellos que lo hicieran libre y totalmente no podían recibir los sacramentos de penitencia y extramaunción, a menos que firmaran una retractación al juramento antes de la confesión y ante dos testigos. Se le requería, además, al penitente, que renunciara a su empleo si éste era incompatible con sus deberes como católico. Sin embargo, la postura clerical era lo suficientemente flexible como para permitir el juramento en circunstancias inevitables —si la persona declaraba que lo tomaba para apoyar la Constitución sólo en aquellas partes no incompatibles con su fe y siempre y cuando no perjudicara sus creencias. También podían tomar el juramento los empleados públicos con funciones no relacionadas con las leyes de Reforma, o sea secretarios y empleados de archivo.[11]

Sin embargo, la postura de los altos dignatarios frente a la Constitución y el juramento dividían por igual a clérigos y legos. Dio por resultado no poca confusión, angustia, "folletinismo" y violencia. En Tabasco el vicario pidió al clero respetar la Constitución, y en Monterrey las autoridades eclesiásticas obedecieron sin dificultad.[12] De hecho, el escritor contemporáneo y liberal, José María Vigil, afirmó que el juramento a la Constitución fue hecho pacíficamente en la mayoría de los lugares; la oposición se desarrolló principalmente en pueblos insignificantes y en aquellos sujetos por entero a la influencia clerical. Según Vigil, todas las capitales de Estado, excepto San Luis Potosí, aceptaron el juramento sin incidentes.[13]

Sin embargo de lo verídico que puede ser este testimonio, oculta muchas verdaderas dificultades y conflictos. Aunque en

[11] "Resoluciones dadas a los que han consultado sobre la protesta de guardar y hacer guardar la Constitución y leyes de Reforma", en Documentos relativos a la Reforma y a la Intervención, 1857-1867 (MSS en la Colección Latino-Americana, Universidad de Texas), y MUNGUÍA: *op. cit.*, I, pp. 194 y 202, marzo 1857.

[12] Alfonso TORO, *La iglesia y el estado en México. Estudios sobre los conflictos entre el clero católico y los gobiernos mexicanos desde la independencia hasta nuestros días,* México, 1931, p. 330.

[13] José M. VIGIL: *La Reforma,* vol. V de *México a través de los siglos,* ed. por Vicente Riva Palacio, México, s.f., p. 232.

Oaxaca un *Te Deum* solemnizó la promulgación de la Constitución, la ceremonia tuvo lugar bajo protesta, actuando el obispo José Agustín Domínguez bajo presión del gobernador Benito Juárez.[14] En la ciudad de México hubo una especie de escándalo cuando el clero de la Catedral rehusó recibir a los funcionarios públicos, como era costumbre, durante las ceremonias de la Semana Santa. En Villa de Cos, Zacatecas, ocurrió un encuentro entre las autoridades y el clero local porque el clero trataba de prevenir que se tomara el juramento y de excitar a los ciudadanos en contra de la Constitución.[15]

No fueron éstos los únicos lugares donde hubo fricción o conflicto. En varias localidades de los estados de Jalisco, Puebla, México, Michoacán, San Luis Potosí, Aguascalientes, Zacatecas, Guanajuato, Veracruz y Tlaxcala hubo oposición a la publicación y al juramento de la Constitución —algunas veces pacíficas, otras, violentas. En Zapotiltic, Jalisco, cuando los oficiales municipales se reunieron para tomar el juramento, según lo ordenó el directivo del 17 de marzo, alcalde, regidores, administrador de correos, síndico y mayordomo de propios, todos, rehusaron tomar el juramento; hubo negativas similares en otros lugares del distrito. Por dondequiera en Jalisco, el populacho, más bien que las autoridades, o sumándose a ellas, expresó su parecer en los desórdenes.[16] La respuesta más bien lacónica de la autoridad superior a las peticiones, a veces febriles y agitadas, de consejo o tropas, fue "usar prudencia y discreción como se requería a fin de no exacerbar 'los ánimos' y establecer la normalidad; pero si estas medidas no fueran su-

[14] Charles R. Berry: "The Reform in the Central District of Oaxaca, 1856-67. A Case Study". Tesis doctoral inédita, Depto. de Historia, Universidad de Texas, pp. 85-86.

[15] Juan Amador: *Acontecimientos en la Villa de Cos del estado de Zacatecas. El juramento de la Constitución,* Zacatecas, 1857.

[16] Los últimos ocurrieron en Mascota y Lagos. *Colección de documentos inéditos o muy raros relativos a la reforma en México,* México, 1957-58, I, pp. 18-22, Archivo de la Defensa Nacional, año de 1857.

ficientes, entonces puede usted usar la fuerza para restablecer el orden".[17]

En Michoacán —Zamora, La Piedad, Maravatío, Pátzcuaro y otras localidades bajo influencia clerical— no podía publicarse la Constitución porque los "amotinados habitantes se lo impedían a las autoridades".[18] En Huamantla, Tlaxcala, aun estando presentes las tropas, los habitantes huyeron, los miembros del ayuntamiento y el clero se escondieron, y sólo con dificultad se pudo encontrar a dos testigos que asistieran a la proclamación de la Constitución; ninguno tomó el juramento.[19] En Cuautitlán, México, los miembros del ayuntamiento y otros empleados públicos resolvieron ser despedidos de sus puestos antes que tomar el juramento, y hubieran ocurrido desórdenes si el prefecto los hubiera incitado, porque era un "distrito muy religioso".[20]

Estos ejemplos podrían multiplicarse muchas veces por un gran número de localidades en diferentes estados. El Presidente Comonfort escribió al gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacio, el 25 de marzo de 1857, que muchos empleados de la ciudad de México, que habían tomado el juramento, se habían retractado más tarde, intimidados por la circular del arzobispo. Pero el gobierno se mantuvo firme, despidiendo a esos empleados de sus puestos.[21] Dos semanas más tarde, John Forsyth, Ministro de los Estados Unidos en México, en un mensaje enviado a Lewis Cass, Secretario de Estado, confirmaba lo asentado por Comonfort, reportando que sólo en la Aduana de la ciudad de México unos cuarenta empleados públicos habían perdido sus empleos por rehusarse a to-

[17] *Ibid.*, p. 23, 22 de abril de 1857.

[18] *Ibid.*, p. 38.

[19] *Ibid.*, p. 75, 26 de abril de 1857. Finalmente el prefecto y el escribano tomaron el juramento.

[20] Mariano Riva Palacio: Miscelánea, 1716-1860 (MSS en la Colección García, de la Colección Latinoamericana, Universidad de Texas, 12 de abril de 1857.

[21] *Ibid.*

mar el juramento.[22] Según Alexis de Gabriac, el ministro francés, la postura del arzobispo respecto a la Constitución colocaba a la mayoría del personal administrativo en la desafortunada posición de incurrir en la censura de la Iglesia o perder sus únicos medios de manutención. El ministro creía que el gobierno no se preocupaba porque, por una parte, podía, como resultado de ello, economizar en salarios, y, por la otra, él veía aumentar los enemigos de una Constitución que sinceramente deseaba abrogar.[23]

Sin duda que el juramento de la Constitución era forzoso para los empleados públicos y la oposición de la jerarquía a ello presentaba una difícil decisión para muchos: aquellos que eran genuinamente religiosos al igual que leales ciudadanos de la nación, estaban indecisos. Algunos tomaban el juramento, se retractaban para recibir la absolución, y después tomaban nuevamente el juramento. Otros buscaban sacerdotes que los absolvieran aun cuando hubieran tomado el juramento; otros, no obstante, perdían sus empleos en vez de oponerse a la Iglesia. Aquellos sacerdotes que concedían la absolución sin obtener la retractación del juramento eran suspendidos de sus deberes por la Iglesia, mientras los periódicos anunciaban la invalidez de tal absolución.[24]

Por otra parte, los sacerdotes frecuentemente rehusaban oír confesiones, efectuar matrimonios, o conceder el entierro

[22] 10 de abril de 1857, en William R. MANNING (ed): *Diplomatic Correspondence of the United States: Inter-American Affairs, 1831-1860,* Washington, 1937, documento Nº 4304, IX, p. 911.

[23] Gabriac al Ministro Francés de Relaciones Exteriores, 20 de marzo de 1857, en Lilia DÍAZ LÓPEZ (ed): *Versión francesa de México. Informes Diplomáticos,* México, 1963-65, I, p. 406. Gabriac decía que 27 generales y oficiales del más alto rango se encontraban entre los que habían rehusado tomar el juramento, incluyendo a los generales Florencio Villarreal, Pedro Ampudia y Martín Carrera. *Ibid.,* p. 407, marzo 26 de 1857.

[24] Anselmo de la PORTILLA: *Méjico en 1856 y 1857. Gobierno del General Comonfort,* Nueva York, 1858, p. 196; y Archivo General de la Nación, México, D.F. (citado de aquí en adelante como AGN), *Justicia eclesisática,* vol. 180, fols. 331-33.

de aquéllos que habían hecho el juramento o adquirido propiedad de la Iglesia bajo los términos de la ley Lerdo.[25] El padre administrador del Hospital de San Juan de Dios en Morelia pidió que los soldados que se encontraban allí curándose se retractan de su juramento.[26] El padre Buenaventura Merlín, de Toluca, rehusó enterrar al general Plutarco González porque éste no se había retractado ni arrepentido de su juramento. El Arzobispado aprobó las acciones del sacerdote y recordó al clero que antes de poder oír confesión era necesaria una retractación pública del juramento o la retractación tenía que ser llevada a la atención de las autoridades ante las cuales se había jurado.[27] El arzobispo, en una amplia declaración del 13 de noviembre de 1857, no sólo negó el funeral eclesiástico a aquellos que no se habían retractado, sino que también prohibió a los sacerdotes recibir limosna por las almas de aquéllos que habían muerto sin retractarse del juramento, y les prohibió también decir oraciones en la iglesia por esas almas. Estas prohibiciones eran doblemente importantes si la fuerza se había usado para enterrar a alguien en suelo sagrado. Por otra parte, aquellos que se habían retractado y eran claramente penitentes, pero no habían recibido la absolución, podían ser enterrados en ese suelo. Igualmente afectados estaban aquellos que habían cumplido con la ley Lerdo y no se habían despojado de la propiedad de la Iglesia que habían adquirido, no habían pedido cancelación de sus actos, o no habían hecho saber su deseo de restituir la propiedad a su prior, es decir, propietario eclesiástico.[28]

El caso de Guadalajara, segunda ciudad de México y capital de Jalisco, revela, además, la crisis engendrada por el obligado juramento.[29] Como consecuencia de la ley del 17 de

[25] *Ibid.*, vols. 179, 180, 181, *passim*.

[26] *Ibid.*, vol. 180, fol. 372, mayo 11 de 1857.

[27] *Ibid.*, vol. 174, fols. 403-416.

[28] Munguía: *Op. cit.*, II, pp. 114-15, noviembre 28 de 1857.

[29] Esta información se obtuvo del Archivo Municipal de Guadalajara, Edificio del Registro Civil, Guadalajara, Jalisco (de aquí en adelante citado como AMG).

marzo de 1857, requiriendo el juramento, el ayuntamiento se reunió el 1º de abril y el presidente recibió el juramento del secretario. Varios otros empleados municipales también cumplieron en esa fecha;[30] y durante abril y mayo el presidente lo recibió de otros funcionarios municipales.[31] En una ocasión, a finales de mayo, dos de alrededor de diez empleados que tomaron el juramento, juraron obedecer la Constitución solamente si no se oponía al dogma católico.[32] El gobierno federal aceptó este requisito porque la Constitución no contenía principios opuestos al catolicismo.[33]

Aunque muchos empleados y funcionarios públicos tomaron el juramento rápida y voluntariamente, y sin equívoco, no sucedió así con otros. Algunos, como se ha advertido, tomaron el juramento pero con condiciones; otros, lo retardaron, evitando una decisión tanto como les fue posible; otros más aún, rehusaron de plano el juramento por ser contrario a sus principios religiosos, o a su conciencia, o por temor a la censura clerical.[34] Entre los que rechazaron el juramento estaban incluidos los importantes y relativamente insubstituibles maestros de las escuelas primarias de Guadalajara, y, entre los más importantes funcionarios públicos, varios regidores y el síndico. Sin embargo, algunos simplemente demoraban el día de reconocimiento, rehusando varias citas del ayuntamiento para presentarse y tomar el juramento.

[30] Por ejemplo, el tesorero, visitador de garitas, empleados de la Secretaría, alcaides, fontanero, alcaide de la cárcel de recogidas, guardias municipales, administrador de la casa de mantanza, ministro de policía, cabos de alumbrado y dos regidores.

[31] Guarda garitas, administrador de sitio de coches de la Plazuela de Santo Domongo, algunos otros regidores, maestros de escuela primaria (dos) y otros.

[32] AMG, caja 2, 1857, núm. 14. La Constitución de Jalisco fue publicada el 6 de diciembre de 1857 y se pidió a todos los empleados públicos que tomaran un juramento para obedecer al mismo tiempo que apoyar ese documento.

[33] Sesión del 13 de mayo de 1857, AMG, caja 1, 1857, núm. 121, Actos-1857.

[34] AMG, caja 2, 1857, núms. 16, 17 y 18.

El ayuntamiento, aparentemente, concedía permiso de ausencia a un número de regidores por razones personales de urgencia, y otros sencillamente no acudían a las sesiones. En consecuencia, no había suficientes miembros para dirigir las juntas, y muchos negocios importantes quedaban pendientes. El 3 de abril las autoridades habían ordenado a todos los empleados públicos tomar el juramento inmediatamente al tomar posesión de sus puestos; mientras no lo hicieren, no recibirían honorarios o paga, y cualquier empleado que no estuviere ejerciendo sus deberes por enfermedad, permiso u otra excusa temporal, debería tomar el juramento inmediatamente a su regreso, o no se le permitiría ejercer sus deberes.

El gobierno del Estado cambió su postura original con respecto a los maestros de las escuelas primarias. Inicialmente, se les ordenó tomar el juramento como empleados públicos; pero sólo una minoría respondió a las citas y casi todos declinaron tomar el juramento por varias razones —escrúpulos religiosos, exceso de deberes, o enfermedad. Unos cuantos días después, el 6 de abril, el gobierno del Estado decidió que los maestros no se contaban entre los empleados obligados a tomar el juramento para seguir desempeñando sus funciones; por lo tanto, hubiéranlo rehusado o no, podían continuar en sus deberes.[35]

Conducir ordenadamente el gobierno —en realidad, llevar a cabo cualquier sesión del cuerpo municipal— era imposible en localidades donde tantos munícipes rehusaban tomar el juramento, y, por lo tanto, perdían sus puestos. En consecuencia, el gobierno del Estado decidió que, en tales casos, debía formarse una "comisión municipal", compuesta de aquellos vocales que habían tomado el juramento, para servir a la comunidad y dirigir los asuntos.[36]

Lo anterior fue sólo el primer acto del drama. Cuando los liberales vacilaron y los conservadores ganaron el control del gobierno, hubo un cambio en los empleos públicos. El nuevo gobierno conservador de la ciudad de México decretó, el 28

[35] *Ibid.*, núm. 18.
[36] *Ibid.*, núm. 26.

de enero de 1858, que los funcionarios públicos que habían perdido sus empleos sólo por rehusarse a tomar el juramento de la Constitución de 1857 debían ser restituidos a sus puestos. En Guadalajara, cuando los liberales fueron despedidos en marzo, abundaron las solicitudes de re-empleo, mientras todos los que se habían negado a apoyar la revuelta de los conservadores se encontraron sin trabajo. Luego, en noviembre de 1858, después de que los liberales volvieron a ganar el control de la ciudad, los que estaban fuera quedaron dentro otra vez, y los que estaban dentro quedaron fuera.[37]

La triunfante rebelión conservadora tal vez enseñó a los liberales muchas lecciones, y en un campo por lo menos —educación— éstos decidieron corregir un aparente error. En la sesión del 29 de noviembre de 1858 el ayuntamiento aprobó las proposiciones de que ningún maestro debía ser empleado sin profesar públicamente los principios republicanos y aceptar o confirmar juramento de la Constitución, de que debía nombrarse una comisión para que preparara un catecismo político para uso de la juventud y de que debía obligarse a los maestros a ver que los estudiantes lo aprendieran de memoria.[38]

Aun cuando la entrada y salida de empleados y administraciones no parecía implicar animosidad particular alguna de un grupo hacia el otro, la administración de la ciudad difícil es que pudiera haber funcionado fácil y eficientemente. No es fácil imaginar el desorden que ocurrió, los problemas personales, la pérdida financiera y la confusión, la búsqueda del personal suficiente para ocupar los empleos, por una parte, y por la otra, el intento de encontrar empleos para aquéllos que necesariamente tenían que ser re-empleados debido a los cambios en las administraciones.[39]

[37] AMG, caja 1, 1858, *passim*.

[38] *Ibid.*

[39] Por ejemplo, un carcelero fue despedido por rehusarse a tomar el juramento; su puesto fue ocupado por otro. Más tarde supo que aun con el cambio político su antiguo empleo ya no estaba disponible.

Entre los artículos de la Constitución a los que los prelados objetaban enérgicamente, estaba el que incorporaba la ley de desamortización, o ley Lerdo. Si el juramento de la Constitución causaba alarma y controversia, dilemas y agonía a los clérigos y legos, por igual, los problemas referentes a la cuestión de la propiedad eran igualmente grandes. La desamortización de la propiedad corporativa en 1856, seguida tres años más tarde por la nacionalización de la riqueza eclesiástica, creó continuos problemas a las corporaciones, y a los individuos que adquirieron propiedades de la Iglesia, quienes estuvieron inseguros de su posesión hasta que a fines del período de Díaz todo el asunto terminó. Ya que es imposible hacer aquí un extenso estudio de esa complicada historia, solamente se mencionarán algunos de los más inmediatos problemas que se suscitaron en los primeros años que siguieron a los actos del gobierno.[40]

La posición oficial de la Iglesia de no reconocer y no cooperar en el cumplimiento de la ley de desamortización produjo problemas a las corporaciones y los individuos por igual. Una expresión de no-cooperación fue la negociación de las autoridades eclesiásticas y los administradores de los bienes de la Iglesia a otorgar los títulos de las propiedades compradas por arrendatarios u otras personas. Legalmente hablando, el cumplimiento significaba la cesión por parte de las corporaciones de la primera evidencia de su posesión; y que si las condiciones políticas cambiaban, ellos no tendrían base para una reclamación. Desde el punto de vista del comprador, la falta del título original ponía en duda su posesión. Por lo tanto, los compradores que frecuentemente no podían pagar por la propiedad al contado, y, en su lugar, la hipotecaban, se negaban a pagar intereses a la corporación eclesiástica que tenía la hipoteca. Esto, a su vez, privaba a la corporación de importantes ingresos, especialmente cuando muchos de esos ingresos procedían

[40] Se discuten varios problemas de este tipo en mi artículo "Some Practical Effects of Clerical Opposition to the Mexican Reform, 1856-1860", en *Hispanic American Historical Review,* XLV: 2 (mayo 1965), pp. 246-56.

de rentas de bienes raíces, como era el caso de muchos conventos. Para algunos fue un duro golpe, al grado de no poder cubrir sus gastos más elementales. Además, las autoridades de la Iglesia no podían con facilidad llevar a la Corte a los deudores incumplidos, ya que eso constituiría el reconocimiento de la ley.[41]

A pesar de la condición pública de los prelados, a muchos clérigos y fieles se les ocurrió evadir el espíritu de la ley simulando ventas, a fin de conservar la propiedad "a salvo" para la Iglesia, transfiriéndola a individuos "de confianza" que la devolverían a la corporación propietaria cuando el clima político fuera más favorable. La frecuencia de dichos actos hizo que la Iglesia los condenara, no importando el motivo, y, aunque se llevaron a cabo muchas ventas simuladas, la alta jerarquía las desconoció más a menudo de lo que se supone. Muchos casos no salían a la luz. La condenación se aplicaba tanto cuando se trataba de contratos de ventas ilegalmente pre-fechados como cuando de compras hechas por arrendatarios u otros bajo la ley. Así, por ejemplo, un clérigo que compraba una casa que rentaba de una corporación, para conservarla en "posesión aparente" hasta que las condiciones cambiaran, era censurado por el arzobispo y suspendido de sus deberes clericales hasta en tanto rescindiera el contrato y obtuviera su rehabilitación de la Santa Sede.[42]

Con la rebelión triunfadora de los conservadores en diciembre de 1857 se multiplicaron los problemas para los poseedores de propiedades que habían pertenecido a la Iglesia. Casi inmediatamente, el 28 de enero de 1858, el gobierno conservador en la ciudad de México anuló las medidas de reforma y ordenó

[41] Para casos que ilustran esto, *vid.* AGN, Bienes Nacionales, leg. 1827, exp. 1 (agosto 1857); leg. 1873, exp. 1 (octubre 1856): leg. 1711, exp. 1 y leg. 74, exp. 51 (mayo 1859).

[42] *Resolución de la Sagrada Congregación acerca de la solicitud que le dirigió un eclesiástico que de buena fe denunció la casa en que vivía, con arreglo a la ley de 25 de junio de 1856,* Guadalajara, 1858. Véase, también, AGN, *Bienes Nacionales, negocios eclesiásticos,* leg. 1873, exp. 1 y leg. 148, exp. 24, 29 de diciembre de 1856.

la restitución de los bienes raíces de los que se había despojado a la Iglesia. Los liberales, que habían establecido un gobierno con base en Veracruz, a su vez, declararon inválidos todos los actos del gobierno usurpador.

En tales circunstancias, ¿qué iba a hacer la gente? ¿qué órdenes iba a obedecer? El dilema no se resolvía simplemente cumpliendo con las autoridades que controlaban el territorio donde un individuo vivía o poseía propiedades, porque, si obedecía a los conservadores y los liberales ganaban la guerra, con seguridad sería castigado. Pero si no obedecía, entonces se enfrentaba a los castigos y penas impuestas por los conservadores y la Iglesia. Una solución era devolver la propiedad, pero indicando en el documento de cancelación que no lo hacía voluntariamente. En lo mínimo debía indicarse complacencia voluntaria con el gobierno de la ciudad de México; entonces, tal vez, el gobierno de Juárez, si triunfaba, devolvería la propiedad. Esto, de hecho, fue la política liberal. La ley del 5 de febrero de 1861 estableció grados de buena voluntad en la devolución de la propiedad clerical al definir a los compradores legítimos. Muchos individuos de las áreas controladas por los conservadores siguieron ese procedimiento al restituir la propiedad de la Iglesia. Otros, sin embargo, explicaban efusivamente que nunca habían intentado conservar la propiedad sino que sólo la habían adquirido para mantenerla "segura" para la Iglesia, teniendo siempre la intención de restituirla a su legítimo dueño cuando las condiciones lo permitieran.[43]

La Iglesia, bajo el gobierno conservador, no mostró animosidad o deseos de venganza hacia quienes originalmente habían menospreciado sus órdenes sobre desamortización. El arzobispo De la Garza, al menos, mostró deseos de ser amable con los anteriores arrendatarios al celebrar nuevos contratos con ellos.[44]

[43] Documentos pertenecientes al convento antiguo del Señor de Santa Teresa, en AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 125, exp. 5.

[44] *Ibid.*, expediente relativo a las mejoras y arrendamiento de la casa núm. 3 de la calle de Santa Teresa la antigua, perteneciente al convento del mismo nombre y el señor mayordomo del convento de Santa Te-

El arzobispo recibió con alegría al nuevo régimen conservador. Creía que la Providencia había intervenido en los cambios y que el cielo era todavía misericordioso con los mexicanos.[45] Esta alegría, sin embargo, fue temporal, y la victoria, falsa en lo que se refería a la propiedad de la Iglesia. Los conservadores, al igual que los liberales, dependían de la riqueza eclesiástica para sostener su causa; ambos despojaban a la Iglesia, los primeros con su aquiescencia, los segundos por sus protestas. El Ministro de los Estados Unidos en México, Forsyth, se expresó bien cuando escribió que la Iglesia estaba "entre dos fuegos, primero, en peligro de ser arruinada de golpe por los *puros,* e igualmente segura de ser arruinada gradualmente por sus amigos, el actual gobierno".[46] Los gobernadores y los comandantes de campo liberales se adueñaron de la propiedad de la Iglesia en varias formas —exigiendo la liberación de las hipotecas, vendiendo fincas, cobrando pago de intereses que se debían a las corporaciones eclesiásticas— y el gobierno de Juárez, finalmente, nacionalizó la riqueza de la Iglesia en julio de 1859. Por su parte, ésta reunió fondos de las corporaciones, garantizó prestamos de los conservadores con sus propiedades, pagó impuestos para apoyar la causa, y hasta cedió objetos de plata labrada de la Iglesia. Así, la devastadora guerra civil de tres años barrió con los recursos financieros de la Iglesia y destruyó su poder económico.

Habiendo fallado en conservar su riqueza y posición contra los liberales a finales de los cincuentas, la Iglesia se sintió desilusionada nuevamente en la siguiente década, cuando la intervención francesa y el Segundo Imperio, apoyados y aun promovidos por elementos clericales, no cumplieron en instituir una

resa la antigua; consulta sobre la casa núm. 7 de la calle de este nombre, de que eran inquilinos las señoras Rayón.

[45] *Carta pastoral que el Illmo. señor arzobispo de México Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros dirige a sus diocesanos,* México 1858, 12 de febrero de 1858.

[46] Forsyth a Cass, 13 de febrero de 1858, en Despachos de Ministros de los Estados Unidos en México, 1823-1906 (Microfilm de fondos de los Archivos Nacionales, núm. 97), vol. xxi, Rollo 22.

reacción. Lejos de amparar a la Iglesia, tanto las autoridades francesas como las imperiales aceptaron la Reforma en general, inclusive las transacciones de nacionalización ejecutadas legalmente.

La Iglesia mexicana, por su postura de intransigencia hacia la Reforma y su decidida condenación de los liberales y de todas sus obras, contribuyó significativamente a la década de desastres que acontecieron en el país a lo largo de la destructiva guerra civil, la intervención extranjera y el Imperio. El choque entre los que estaban por "Constitución y Reforma" y los que apoyaban "Religión y Fueros" produjo sufrimiento, ansiedad, angustia y penalidades inenarrables a los legos y al clero, a individuos y corporaciones por igual. A pesar de su autoridad espiritual y sus recursos financieros, la Iglesia no pudo impedir la victoria de sus contrincantes. Entre las ruinas de sus esfuerzos, la Iglesia se encontró en 1867 con su poder económico destruido, su influencia política acabada, su autoridad espiritual debilitada. Aun así, después de esto, la Iglesia rechazó firmemente aceptar las medidas de la Reforma, manteniendo consistentemente su postura anterior, y, aun cuando mejoró su fortuna espiritual y material en grado considerable durante la larga era porfiriana de conciliación, nunca pudo revocar o borrar las decisiones tomadas durante la guerra y que estaban enmarcadas en la Constitución de 1857.

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES Y LA OPOSICIÓN A PORFIRIO DÍAZ, 1877-1911*

Jean Pierre BASTIAN
El Colegio de México

ESTUDIAR LOS ORÍGENES del protestantismo en México nos remite a considerar un fenómeno religioso marginal, en general poco estudiado por la historiografía mexicana de los siglos XIX y XX. Los escasos ensayos existentes pertenecen al género de la hagiografía misionera o, al contrario, a investigaciones cuya primera característica es el juicio del valor frente a un fenómeno religioso heterodoxo, sospechoso de tener raíces estadunidenses y por lo tanto de pertenecer a una estrategia conspirativa del vecino norteño. En esta última línea, no han faltado historiadores profesionales que convergieron con las interpretaciones ideológicas católicas romanas, las cuales a menudo denunciaron la disidencia religiosa, protestante o no, bajo el pretexto de que ésta amenazaba la integridad nacional.[1]

Recientemente, sin embargo, algunas investigaciones de fenómenos prerrevolucionarios y revolucionarios a nivel regio-

* Este artículo se fundamenta en nuestra tesis de doctorado en historia realizada en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México, D.F., dirigida por la Dra. Josefina Z. Vázquez e intitulada "Las sociedades protestantes en México, 1872-1911, un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista", México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1987, 2 tomos, 669 pp.

[1] PLANCHET, 1928, ZORRILLA, 1969. Véanse las siglas y bibliografía al final de este artículo.

nal han mostrado la posible importancia de estos actores religiosos disidentes en la conformación de vanguardias revolucionarias en contextos rurales, en particular en el centro sur del estado de Tlaxcala y en la Chontalpa tabasqueña. En Chihuahua, también, una tesis reciente ha prestado atención a la filiación protestante de la familia de Pascual Orozco y de colaboradores cercanos en el levantamiento revolucionario de noviembre de 1910.[2] Estas indicaciones nos han empujado a interrogarnos sobre la posible correlación entre la adhesión a prácticas religiosas disidentes, anticatólicas, y la conformación de redes revolucionarias que explicarían la participación de estos actores protestantes en la oposición al régimen de Porfirio Díaz y revelarían una de las bases de la revolución maderista.

Para realizar esta tarea, fue necesario replantear el problema de los orígenes del protestantismo en México no a partir de su supuesta exogeneidad fundamental, sino considerando en primer lugar su práctica asociativa endógena. Sólo un estudio que permita reconstruir las redes de las congregaciones protestantes, examinando su progresión y sus concentraciones, como también el sentido liberal radical de la práctica asociativa, puede restituir la importancia relativa de un objeto de estudio descuidado hasta hoy por la historiografía. Las razones políticas y sociales que existieron a raíz de la difusión de un fenómeno religioso heterodoxo deben permitir superar las explicaciones monocausales que enfatizaban el origen y el carácter exógeno del movimiento, para centrarnos sobre los factores internos que permitieran la adopción de tales creencias y prácticas por algunas minorías. En otras palabras, nos interesa más bien preguntarnos por qué se difundieron estas asociaciones protestantes entre 1877 y 1911. ¿Cómo? ¿Dónde? ¿En qué contexto político? ¿Qué tipo de prácticas e ideas ofrecieron? ¿Cuál fue su repercusión social y política? ¿En qué medida no fueron las únicas, pero pertenecieron a modelos asociativos en expansión? Con base en estas interrogaciones hemos emprendido el estudio de las sociedades protestantes en México entre 1877 y 1911. Pero antes de examinarlas durante este período, es necesario aclarar su génesis.

[2] Buve, 1984; Azaola Garrido, 1982; Baldwin, 1979.

Liberalismo radical y sociedades protestantes

Como lo han notado varios historiadores, al liberalismo moderado de los constituyentes de 1857 en materia religiosa le sucedió un liberalismo radical cuya expresión fueron las Leyes de Reforma de 1859.[3] El contenido anticlerical y fundamentalmente anticatólico de estas leyes, centradas en los grandes principios liberales de la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de culto, la secularización de los cementerios y del Registro Civil, la prohibición de las manifestaciones externas del culto, desembocó en la ruptura de relaciones con el Vaticano. Este contenido, fundamentalmente anticatólico de las Leyes de Reforma, se debió a la actitud antiliberal de la Iglesia católica y al sostén activo que ésta prestó a las tentativas conservadoras de retomar el poder. Es sobre esta confrontación entre la Iglesia católica romana, como portadora de valores y concepciones políticas corporativistas, y el Estado liberal deseoso de someter la Iglesia al Estado y de reducirla después a la esfera privada individual, cuando no pudo realizarse la primera alternativa, que hay que entender el origen de la disidencia religiosa en México. De hecho, una de las primeras medidas intentadas por Juárez al entrar en la ciudad de México en enero de 1861 fue promover un cisma católico mexicano por medio de su ministro Melchor Ocampo. Este intento fracasó, tanto por la débil respuesta que encontró en unos pocos "padres cismáticos" llamados constitucionalistas, como por la cohesión que mostró la jerarquía católica mexicana, la precariedad de la situación política y por la guerra contra la intervención extranjera.[4] El Imperio, si bien devolvió a la Iglesia algunas de su prerrogativas, no modificó fundamentalmente los grandes principios liberales de separación entre la Iglesia y el Estado. Fue más bien un parénte-

[3] Sinkin, 1979, pp. 136-137; Benito Juárez *et al.*, "El gobierno constitucional a la nación"(manifiesto lanzado desde Veracruz el 7 de julio de 1859), en Ocampo, 1958, pp. 196-202.

[4] "Para la historia, Estatuto de la Iglesia Católica, Apostólica Mexicana, de Santa Bárbara de Tamaulipas", Santa Bárbara de Tamaulipas, 12 de mayo de 1861, en *MC*, 6 de noviembre de 1919, p. 448; Alcalá Alvarado, 1984, pp. 231 ss.

sis durante el cual unos pocos liberales anticatólicos no dejaron de interesarse en la organización de asociaciones religiosas anticatólicas. El triunfo liberal de 1867 permitió reiniciar con mayor vigor la tentativa de cisma católico con la creación de un comité de laicos entre los cuales se encontraba José María Iglesias. De nuevo ningún obispo se unió al cisma, que por lo tanto no tuvo legitimidad católica; sólo unos pocos clérigos se adhirieron y el gobierno les ofreció algunas iglesias de la ciudad de México.

Los agentes de la disidencia fueron más bien unas 50 sociedades religiosas reformistas, con mucha autonomía las unas de las otras, que surgieron entre obreros textiles; por ejemplo, en la fábrica La Hormiga de Tizapán o entre jornaleros e indígenas de comunidades en conflicto con las haciendas vecinas como en el distrito de Chalco, Estado de México y de Tizayuca, Hidalgo.[5] Su difusión marcaba pautas que serían recurrentes en el futuro. Los simpatizantes de este tipo de asociaciones surgían de sectores sociales en transición como lo eran obreros de origen rural, siempre en contacto con el campo por la precariedad de su situación, con las crisis económicas frecuentes y los cierres de fábricas y de minas; por su lado los jornaleros, aparceros y pequeños propietarios miembros de estas asociaciones, provenían de comunidades rurales en vía de descomposición bajo el impacto conjugado de la expansión de las haciendas, el ferrocarril en construcción y las fábricas textiles cercanas, como en el caso del distrito de Chalco. Los dirigentes de estas sociedades religiosas reformistas eran en su mayoría antiguos oficiales del ejército juarista, quienes al regresar a sus poblaciones asumían un liderazgo político, religioso, liberal y radical que tomaba la forma de asociaciones anticatólicas, cuyo modelo eran las logias masónicas. Así Juan Amador, en Villa de Cos, Zacatecas, escribiente de hacienda, había publicado varios panfletos violentamente anticatólicos desde 1856, luchado en el ejército del general González Ortega hasta alcanzar el grado de coro-

[5] Bulnes 1905, p. 373; Planchet 1906, p. 153; *FED*, 18 de octubre de 1871, p. 2; *El Siglo XIX*, 27 de marzo de 1870, p. 1; García Cantú 1980, pp. 55, 56, 59, 74-76.

nel y fundado en 1868 una sociedad católica evangélica en su pueblo, erigiendo un templo al año siguiente, que tenía conexiones con asociaciones similares en algunas poblaciones vecinas.[6] Más que de un movimiento unitario se trataba de una serie de congregaciones sin organización, pero entre las cuales predominaba un modelo asociativo masónico, horizontal, en ruptura con el modelo católico clerical, vertical. Eran asociaciones de hermanos, como se llamaban ellos mismos, donde se proferían discursos anticatólicos más que prácticas religiosas, que pretendían mantener un catolicismo mexicano que hubiese reproducido el modelo jerárquico romano con su distinción entre clerecía y laicado.

El cisma, sin embargo, era limitado y a la muerte de Juárez, en julio de 1872, existían en toda la República unas 60 congregaciones reformistas sin organicidad propia ni proyecto específico, fuera del mero anticatolicismo ligado a luchas políticas locales. Además, Juárez, si bien había comentado a Justo Sierra que hubiera visto con agrado la propagación del protestantismo entre los indígenas para enseñarles a leer en lugar de encender velas, apoyaba tibiamente el cisma y más bien adoptaba una posición moderada en relación con la Iglesia católica.[7] A su muerte se esperaba que su sucesor Sebastián Lerdo de Tejada siguiese el mismo camino. Al contrario de lo esperado, Lerdo radicalizó la posición liberal en materia religiosa y buscó erradicar para siempre la influencia política del clero. Entre 1873 y 1875, el gobierno de Lerdo no sólo hizo constitucionales las Leyes de Reforma sino que expulsó a las órdenes religiosas e implantó un estricto control de las prácticas religiosas prohibiendo las manifestaciones externas del culto católico romano.[8]

Es en este contexto que, entre septiembre de 1872 y principios de 1874, cinco sociedades misioneras protestantes estadunidenses, metodistas, presbiterianas y congregacionalistas, decidieron emprender actividades proselitistas en México juz-

[6] *AE*, 7 de junio de 1876, p. 1; Chávez, 1856.

[7] *EB*, 8 de julio de 1870, p. 3; *EB*, 2 de septiembre de 1870, p. 4; Sierra, 1940, p. 423; Alcalá Alvarado, 1984, p. 259.

[8] Díaz, 1977, p. 182; Pérez Lugo, 1926, pp. 239, 241, 242.

gando la situación favorable.[9] Unos 20 misioneros llegaron al país y establecieron contactos con las redes religiosas reformistas existentes. Lo significativo es que inmediatamente todos los líderes religiosos reformistas aceptaron transformarse en protestantes en un tipo de arreglo, verdadero *modus vivendi*, entre misioneros foráneos y dirigentes mexicanos. Mientras los primeros ponían a disposición los recursos económicos para construir o comprar templos, levantar escuelas y desarrollar una prensa, los segundos ofrecían sus redes religiosas. Por lo tanto el modelo asociativo protestante se desarrolló en continuidad con el modelo religioso reformista, cuyas pautas se encontraban en las sociedades masónicas con dirigentes mexicanos e interés fundamental de seguir su lucha política contra la Iglesia católica.

El régimen de Lerdo favoreció la difusión del protestantismo como base liberal radical en el marco de su confrontación con la iglesia católica.[10] En un ambiente de intensa lucha política, marcada por levantamientos cristeros en el centro del país (Michoacán, Querétaro), las congregaciones reformistas convertidas en protestantes se duplicaron alcanzando el número de 129 en 1876. Éstas habían crecido en las regiones donde se encontraban obreros textiles y mineros, y ofrecían organizaciones similares a las mutualistas con escuelas, cajas de ahorro, además de los servicios propiamente religiosos. Pero también se mantenían en zonas rurales de pedagogía liberal radical como los distritos citados. Además del anticatolicismo que las caracterizaba, las asociaciones religiosas disidentes asimilaban paulatinamente un protestantismo pragmático en el cual predominaba una religión sencilla sin dogmas, más bien ética, que consistía en la práctica de reglas morales como no tomar, no fumar, el respeto al matrimonio, y el rechazo de las prácticas de los juegos de suerte. Estas asociaciones tenían mucha similitud con otras del mismo tipo,

[9] Estas sociedades fueron: Las Sociedades misioneras de la Iglesia Presbiteriana del norte y del sur de Estados Unidos; las sociedades misioneras de la Iglesia Metodista Episcopal del norte y del sur de Estados Unidos; el "American Board of Commissioners for Foreign Missions" de la Iglesia congregacionalista de Estados Unidos.

[10] *DO*, 9 de agosto de 1873, p. 1.

como las sociedades espiritistas que también se difundían al mismo momento y las mutualistas, cuyo auge se dio durante el régimen de Lerdo.[11]

Integradas por minorías, estas asociaciones tenían como característica esencial ofrecer al individuo pautas y modelos organizativos en ruptura con los modelos corporativos tradicionales, en gran parte ligados al catolicismo. En este sentido la penetración protestante, si tal penetración hubo, fue más bien una continuidad con el liberalismo radical de las sociedades religiosas reformistas y un modelo asociativo portador de valores y prácticas modernas que atrajo minorías liberales radicales por anticatólicas, cercanas al régimen de Lerdo de Tejada, que defendían además un respeto absoluto a la ley como instrumento de defensa de las instituciones liberales, ley de hecho poco respetada por el propio régimen lerdista que buscaba su reelección en 1876. Esta contradicción entre prácticas tradicionales, basadas en pautas de control social de tipo patrimonial y una constitución impuesta por minorías liberales y reivindicadas por ellas de manera utópica, iba a tejer el espacio en el cual podía desarrollarse un liberalismo metafísico de respeto absoluto a la ley, cuya raíz era en parte el juarismo y ante todo el lerdismo. Esta contradicción, que buscaron superar Porfirio Díaz y los científicos, fundó la práctica social y política de las asociaciones religiosas protestantes y está en la base de la razón de ser de su propagación como lo veremos enseguida.

Una geografía liberal radical

Durante el porfiriato, las congregaciones protestantes sextuplicaron su número, pasando de 129 en 1876 a aproximadamente 700 en 1911. Su progresión fue muy rápida hasta 1890, cuando ya eran unas 500, disminuyendo paulatinamente hasta 1911 (véanse los cuadros 1A y 1B). Para medir la importancia de las redes de congregaciones protestantes convendría compararla con otras sociedades promotoras de asociaciones

[11] Sordo Cedeño, 1983, pp.79-129; *Roma y el Evangelio*, 1876.

Cuadro 1 A

ESTADÍSTICAS DE LA MEMBRESÍA PROTESTANTE
EN MÉXICO, 1882-1910

Año	*1882*	*1888*	*1892*	*1900*	*1907*[a]	*1910*[b]	*1910*[c]
Miembros	13 096	12 135	16 250		20 638		30 000
Simpatizantes	27 300	26 967	49 512		38 864		40 000
Totales	40 396	39 102	65 762	53 667	59 502	68 839	70 000

FUENTES: OBER, 1887, p. 301; *EF*, 15 de febrero de 1888, p. 30; BUTLER, 1892, p. 300.
[a] DWIGHT, 1907, p. 37.
[b] GONZÁLEZ NAVARRO, 1956, p. 13.
[c] ROSS, 1922, p. 110.

Cuadro 1 B

NÚMERO DE CONGREGACIONES PROTESTANTES
EN MÉXICO, 1875-1910

Año	*1875*	*1882*	*1888*	*1892*	*1897*	*1903*	*1910*
Número	125	239	393	469	600	550	700

FUENTES: BUTLER, 1892, p. 300; ROSS, 1922, p. 110; *AE*, 1876; *The Missionary Review of the World*, Nueva York, 1888, 1897, 1903, *MH*, 1888.

similares, por ejemplo las espiritistas y las logias. Se carece de estadísticas en cuanto a las primeras, pero sí se sabe que en 1890 momento de la integración de las logias a la gran dieta masónica controlada por Díaz, las logias afiliadas al Gran Oriente del Valle de México, órgano rector de la Gran Dieta Simbólica, eran 115. Aunque no eran todas las logias mexicanas, es significativo que las redes de congregaciones protestantes, las cuales se escapaban al control del gobierno, hayan sido entre 4 y 5 veces más.[12] Aún más significativo que su número fue su dispersión geográfica.

Entre 1877 y 1911, las congregaciones protestantes se mantuvieron en los espacios de la parte central de México donde

[12] *BM*, agosto de 1893, pp. 541-545.

habían sucedido a las sociedades religiosas reformistas. Pero se desarrollaron en nuevos espacios que llaman la atención.

En primer lugar, redes de 20 y 40 congregaciones se formaron en regiones de antigua pedagogía liberal como el distrito de Zitácuaro, Michoacán, y las huastecas hidalguense y potosina desde 1878 y 1879. En el distrito de Zitácuaro, 10% de la población adulta se adhirió al presbiterianismo, tanto en la cabecera del distrito como en pueblos como Tuxpan, Jungapeo y rancherías vecinas. En Hidalgo el distrito de Zimapán y las poblaciones vecinas de Pisaflores, Jiliapán y Jacalá tuvieron un fenómeno similar. En Pisaflores, pueblo estudiado en particular por Franz J. Schryer como una economía ranchera, toda la población se convirtió con las principales familias y el patriarca fundador del pueblo. Un fenómeno similar ocurrió en el mismo estado, esta vez bajo la influencia conjugada del metodismo y de las logias, alrededor de Zacualtipan y a lo largo de la vega de Meztitlán hasta poblaciones colindantes del estado de Veracruz (Platón Sánchez). En la Huasteca potosina, minorías liberales radicales también se adherían al protestantismo, en poblaciones como Rayón, donde también se encontraba una asociación espiritista. Estas regiones se caracterizaban por ser periféricas al México central, por haber secularizado bienes del clero, por ser zonas de colonización reciente con una economía ranchera en expansión y una producción agroexportadora basada en el café y el plátano, entre otros.[13]

Un segundo tipo de espacio propicio a la propagación de sociedades protestantes fueron los estados donde había serios antagonismos regionales y donde las redes de congregaciones protestantes vinieron a reforzar la autonomía de regiones periféricas de los mismos frente a las élites de sus capitales. Mientras las élites porfiristas estatales adoptaban con una centralización política creciente la conciliación activa con la

[13] "Prefecto del Distrito de Zitácuaro a Secretario de Gobernación", Morelia, 20 de octubre de 1880, en AGN, Ramo *Gobernación*, Sección Libertad de Cultos, 1880, leg. 1, ff. 1,2; "Daniel Rodríguez a Hutchinson", Tuxpan, 20 de agosto de 1880, en PCBFM-*MCR*, vol. 53, f. 226. *Tercer censo de población*, 1918, p. 208; SCHRYER, 1979, p. 441; SCHRYER 1983, p. 50. *AIMEM*, 1889, p. 41; *AIMEM*, 1902, pp. 34, 38.

Iglesia católica, siguiendo en eso el ejemplo del gobierno central, las élites regionales antagónicas desplazadas del poder promovían prácticas religiosas heterodoxas protestantes pero también espiritistas y masónicas, con el propósito de asegurar una mayor autonomía ideológica y religiosa y a fin de cuentas políticas.

Así, en el estado de Puebla, el metodismo se difundió en particular en la sierra norte del estado, en los distritos de Xochiapulco y Tetela de Ocampo con apoyo de los clanes de los caudillos liberales Juan C. Bonilla y Juan N. Méndez, quienes habían apoyado el movimiento de Tuxtepec, pero al perder el poder estatal entraban en una oposición solapada a las élites urbanas del estado.[14] De igual manera en Tabasco, el presbiterianismo se difundió a partir de 1883 en la Chontalpa, región pantanosa y poco poblada pero en expansión económica ranchera, siguiendo el camino de las logias de Comalcalco, Paraíso y Cárdenas, además de encontrar conversos en rancherías y pueblos vecinos. Ahí también, el apoyo inicial del gobernador Eusebio Castillo (1883-1885) y del coronel Gregorio Méndez, caudillos de las guerras liberales, permitió estructurar un espacio ideológico antagónico a la capital del estado, una vez que el poder político fue tomado de nuevo por las élites urbanas de San Juan Bautista, tachadas de españolas, quienes controlaban las casas de comercio del estado.[15]

Un tercer caso significativo, esta vez en Chihuahua, fue la propagación del congregacionalismo en el oeste del estado, en particular en el distrito de Guerrero, donde familias como los Orozco y Frías de San Isidro, pequeños propietarios de minas, comerciantes y arrieros, se encontraban entre los primeros miembros a partir de 1885. Otra red de congregaciones se conformó desde Parral hasta Galeana, en pueblos de tradicional resistencia al estado central como Cusihuiriachic

[14] "Jefe político de Tetela a Secretario de Gobernación", Tetela de Ocampo, 14 de diciembre de 1881, en AGN, Ramo *Gobernación*, Sección Libertad de Cultos, 1882, leg. 2, f. 1; *AIMEM*, 1889, p. 33.

[15] "Samuel Wilson to Ellinwood", Tlalpan, 29 de octubre de 1883, en PCBFM-*MCR*, vol. 55, 1883, f. 81; *MR*, 27 de noviembre de 1895, p. 3; Coffin, 1980, pp. 31 ss.

y Namiquipa, además de Ciudad Guerrero, donde ocurrieron varios levantamientos antifiscales y contra la hegemonía política del gobierno del estado.[16] Un cuarto estado fue característico de las influencias regionales en la conformación de redes de sociedades religiosas heterodoxas. En el estado de Tlaxcala las congregaciones metodistas se difundieron en el centro sur, en el valle de Atoyac, región donde alternaban ranchos medianos, microaparcería y fábricas textiles. La veintena de asociaciones metodistas reclutaron sus miembros entre una población mixta de jornaleros-campesinos-trabajadores textiles del centro sur, mientras el norte del estado, donde existían grandes haciendas pulqueras, fue totalmente cerrado a este tipo de asociación.[17]

En otras partes del país las haciendas y los hacendados mismos se opusieron y fueron también hostiles a éstas por amenazar el control que ejercían sobre sus peones mediante el catolicismo. Los miembros de estas congregaciones protestantes no fueron ni hacendados ni peones, pero tampoco indígenas de comunidades rurales integradas por el catolicismo tradicional. Sorprende su difusión en regiones predominantemente rurales, relativamente alejadas de los centros políticos y económicos. Reclutaron a sus miembros entre minorías rurales compuestas de rancheros y jornaleros ligados a una economía agroexportadora como en la Huasteca y la Chontalpa y donde ante todo existían intereses políticos antagónicos a los del centro de los estados. Las sociedades protestantes atrajeron élites rurales interesadas en los servicios educativos, los valores individualistas y la relativa desacralización o secularización que ofrecía el protestantismo tachado de religión moderna frente al tradicionalismo católico.

Además de sectores rurales de las periferias del centro del país, las congregaciones protestantes reclutaron en el norte, en particular entre trabajadores migrantes, jornaleros algo-

[16] Case 1917, p. 227; Meyer, 1984, p. 25; Beezley, 1973, p. 9. Almada, 1955, pp. 317 y 348-350; *MH*, septiembre de 1887, p. 362; octubre de 1887, p. 405; septiembre de 1888, p. 387; Eaton, 1911, p. 287.

[17] Buve, 1972, pp. 1 y 20; Katz, 1980, p. 144; *AIMEM*, 1890, p. 42; *AIMEM*, 1893, p. 29; 1901, p. 49; *AIMEM*, 1907, p. 62; *AIMEM*, 1908, p. 52.

doneros de La Laguna, mineros de las principales poblaciones mineras como Concepción del Oro, Zacatecas, Sierra Mojada, Coahuila o Batopilas, Chihuahua. Se trataba de una población migrante que encontraba en las redes de congregaciones grupos de tipo mutualista que ofrecían, además de una solidaridad activa, los servicios educativos para sus hijos. Al lado de esta población migrante, también rancheros de poblaciones de tradición liberal, como Lampazos, Allende y Montemorelos, Nuevo León, fueron atraídos por estas organizaciones que reforzaban su autonomía.

Si el protestantismo tuvo un fuerte arraigo en algunas regiones predominantemente rurales, se implantó de igual manera en las principales ciudades del norte y del centro del país, donde participaban en las congregaciones los hijos de los rancheros y jornaleros quienes, después de haber gozado de los servicios educativos, eran nuevos profesionistas, en particular maestros de escuela, periodistas y empleados de casas comerciales. Ciudades como la capital de la República, Puebla, Pachuca, Guanajuato, San Luis Potosí, Chihuahua, Torreón, Saltillo y Monterrey fueron lugares de importantes colegios secundarios, teológicos y escuelas normales protestantes, a los cuales estaban ligadas las congregaciones urbanas.

Ahí se formaron las vanguardias ideológicas del movimiento, simbolizado en pastores y maestros de escuela como Andrés Osuna y Moisés Sáenz, ambos de origen rural, hijos de aparceros, educados en las escuelas protestantes.[18] Asambleas y convenciones anuales reagrupaban los cuadros del movimiento protestante, asegurando la organicidad suficiente para dar coherencia al movimiento de asociación protestante dividido, en varias sociedades, a nivel nacional. Además de las estructuras nacionales del protestantismo, que reagrupaba cada año entre 400 y 500 de sus dirigentes en distintas ciudades, fue la constancia de sus prácticas cívicas la que dio una coherencia específica al movimiento otorgándole un papel propolítico.

[18] OSUNA, 1943; MEJÍA ZÚÑIGA, 1962.

Una pedagogía liberal radical

Lo que se proponían las sociedades protestantes era un cambio global en los valores, una reforma religiosa que llevara a una sociedad impregnada del catolicismo hacia una sociedad nueva, en la que los actores religiosos y sociales ya no serían los actores colectivos de la sociedad corporativista sino el pueblo, considerado como conjunto de individuos, de ciudadanos. Por lo tanto, las congregaciones, en cuanto asociaciones donde se enseñaban estas concepciones nuevas del mundo, centradas no en el orden natural preestablecido por derecho divino, sino sobre el individuo como sujeto de la vida religiosa y política, fueron verdaderos laboratorios de inculcación de prácticas democráticas. Con sus elecciones, sus asambleas, sus mesas directivas, las asociaciones protestantes propiciaban un espacio donde se podía experimentar lo que estaba censurado por el gobierno porfirista en la práctica, aunque formalmente existiesen los derechos democráticos en la Constitución.[19]

Esta pedagogía liberal protestante rebasó las congregaciones con prácticas en las escuelas y muy a menudo en las plazas públicas durante las fiestas cívicas liberales.

La red escolar protestante, aunque muy limitada (eran 1.7% del total de las escuelas, mientras las católicas eran 4.8%) no careció de significado si se toma en cuenta el conjunto de escuelas privadas, entre las cuales existía un buen número de escuelas fomentadas por sociedades liberales radicales.[20] Al lado de cada templo existió una escuela primaria, la mayoría en zonas rurales donde los servicios educativos eran deficientes y donde sobresalía la red escolar protestante, que respondía a un verdadero movimiento de sociedad hacia la educación. La importancia de la red educativa crece aún más si se toman en cuenta las escuelas secundarias, normales, comerciales y teológicas que competían con la red católica y

[19] Para la interpretación global del porfiriato en este sentido véase Guerra, 1985, t. 1 y 2; Guillermo A. Scott, "La prensa y la República", en *EF*, 1 de junio de 1886, p. 94.

[20] González Navarro, 1956, pp. 42-45; Ross, 1922, p. 244.

no tenían parecido entre la red privada.

Lo que distinguió ante todo la enseñanza protestante fue su acento sobre las prácticas democráticas y su énfasis en el individuo como agente de progreso, en la medida en que su acción se fundaba en una moral cristiana forjadora del carácter y de la responsabilidad individual. De manera ejemplar, mientras una de sus organizaciones de jóvenes se llamaba "Los esforzados cristianos", la otra tenía como lema "Elevaos y elevad a los demás". Esta pedagogía contrastaba con la visión del mundo y de la sociedad propagada por las escuelas católicas. Por ejemplo, en el colegio San Juan Nepomuceno de Saltillo, Coahuila, donde estudiaban los hijos de la burguesía, en el examen final del curso de filosofía de 1886 se argumentaba que la naturaleza del hombre reclamaba la sociedad civil y que por lo tanto "eran falsos el contrato social de Rousseau y el sistema social de Hobbes". Se afirmaba también que la autoridad civil o política no era obra del hombre sino que "venía inmediatamente de Dios y, por lo tanto, no reside en el cuerpo de la nación como lo pretendían Rousseau y los racionalistas . . .y por consecuencia, el parlamentarismo era un mecanismo intrínsicamente imperfecto".[21] El catolicismo social, fruto de la encíclica *Rerum novarum* de 1891, difundida desde mayo en México, si bien propició un catolicismo de movimiento a la ofensiva, que sustituyó al catolicismo de posición de Pío IX, a la defensiva frente al liberalismo, no modificó la comprensión aristotélico-tomista del hombre y de la sociedad que siguió impregnando el pensamiento católico mexicano.[22]

En la educación la postura protestante se elaboraba en oposición a la visión católica. Ese antogonismo tenía hondas raíces históricas y la afirmación del libre albedrío del sujeto cristiano era en sí mismo una negación del corporativismo católico. En las escuelas protestantes no se intentaba defender la existencia de un orden natural al que el individuo se incorporaba desde su nacimiento; en ellas, el alumno debía "estu-

[21] *Colegio de San Juan Nepomuceno*, 1886, pp. 8, 9.

[22] Para una interpretación global del catolicismo mexicano durante el Porfiriato véanse ADAME GODDARD, 1981; MEYER, Jean, 1985.

diar la constitución de la patria, saber cómo está gobernado y cuáles son sus derechos y privilegios como individuo y ciudadano".[23] En el colegio metodista de la ciudad de Chihuahua, la actividad de las tres sociedades literarias era descrita como un verdadero laboratorio de prácticas democráticas. "Ahí el joven emite opiniones propias y las sostiene en debate, lee la prensa periódica y siente las pulsaciones de la vida nacional, se inicia en los procedimientos parlamentarios y hace sus primeras armas en el campo literario".[24]

La pedagogía protestante no sólo rompía con la católica sino también tomaba sus distancias con la enseñanza oficial, en particular en cuanto a un positivismo que pretendía prescindir de toda base moral. Mientras los positivistas, como lo subraya Leopoldo Zea, "atribuyeron a la ciencia una cualidad sobrehumana, creyendo que mediante ella era posible obtener el acuerdo de todos los hombres", los protestantes más cercanos a los pedagogos de la vieja guardia liberal (José María Vigil) compartían la doctrina del filósofo krausista belga Guillaume Tiberghien, para quien la religión era indispensable en la búsqueda del perfeccionamiento de la vida moral. Para ellos no podía haber armonía ni progreso social sin una moral, sin principios abstractos que fundamentaran la acción del individuo.[25]

La oposición protestante al positivismo fue de principios filosóficos, pero también rebasó la mera controversia filosófica, ya que el positivismo se había transformado en el arma para sostener el nuevo partido del orden y del progreso como conjunto de ideas que legitimaban una sociedad autoritaria.

Desde el primer gobierno de Díaz, con la idea de aplicar a la política un criterio científico, los jóvenes pedagogos, imbuidos de positivismo y reunidos en torno al periódico *La Libertad*, pretendieron realizar el programa liberal a largo plazo

[23] "El patriotismo como deber educacional", en *ET*, 15 de enero de 1904, p. 22.

[24] *ACI*, 6 de enero de 1910, p. 12.

[25] Zea, 1968, p. 197; *MR*, 1 de febrero de 1879, p. 1; Guillermo Tiberghien, "Doctrina liberal", en *DH*, 18 de julio de 1901, p. 1; Hale, 1985, p. 285 ss.

y trazaron las grandes líneas del régimen porfirista.[26] En sustitución del antiguo liberalismo, anárquico, dividido en facciones cuando no luchaba contra el enemigo común, propusieron desarrollar, según su propia expresión, "un liberalismo conservador" cuya meta era establecer el orden como garantía del progreso. Para implantar una política tal había que poner fin a las contradicciones entre la utopía de una constitución liberal, inaplicable en la realidad y de hecho nunca aplicada, y la realidad social mexicana. Esa nueva política, llamada por ellos mismos de conciliación, pretendía unir a todos los mexicanos en torno al proyecto de orden social cuya garantía sería, además de la persona de Díaz el gran unificador, el estudio científico de la realidad para lograr el progreso, lo que permitiría una evolución progresiva y pacífica del pueblo hacia el progreso y la libertad.

Dos elementos de este programa eran difícilmente aceptables por los protestantes y las minorías liberales radicales y provocaron su oposición, puesto que se vieron fortalecidos con el ingreso de esos jóvenes a la esfera del poder al constituirse en grupo de "científicos" en 1892.

En primer lugar los protestantes rechazaron la política de conciliación con la Iglesia católica romana y la endeble aplicación de las Leyes de Reforma. En segundo lugar rechazaron también la idea de que el orden y el progreso debía prevalecer sobre la práctica de la democracia, aunque fuese de manera provisional.

De ahí su radicalismo cívico para intentar crear *hic et nunc* el espacio democrático postergado por los detentores del poder. Ese radicalismo cívico exigía la separación de la Iglesia y el Estado en términos estrictos, sin concesiones posibles, pero también reclamaba la participación del pueblo en las elecciones, lo que era continuamente negado por la práctica política porfirista de reelecciones decretadas desde arriba.

Esta oposición se manifestó en particular en las fiestas cívicas, entre las cuales sobresalían el 18 de julio (muerte de Juárez), 16 de septiembre (independencia nacional), 5 de febrero (aniversario de la Constitución), 5 de mayo (batalla de Pue-

[26] SAEZ, 1986, p. 217 y ss; MENESES MORALES, 1983, pp. 203 y 61-67.

bla). Los protestantes y los grupos liberales radicales dieron a estas fiestas, celebradas también por el poder porfirista, un contenido distinto. Mientras para los porfiristas se trataba, por medio del civismo, de integrar al país en torno al sistema político imperante a fin de asegurar el orden y el progreso, y de crear una identidad nacional frente a otras culturas vecinas, para ellos había que avanzar un paso más, es decir en palabras del director del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, "no sólo instruir sino educar al pueblo para que tenga conciencia de sus derechos".[27] Por eso la relectura de la tradición operada durante los actos liberales era distinta. Para los porfiristas, el liberalismo radical tachado de metafísico no había logrado deshacerse de las leyendas patrióticas y se contentaba con historias de combate que no aceptaban crítica alguna de la actuación de los héroes liberales. Para los protestantes los actos cívicos del liberalismo conservador eran fríos, incapaces de crear la fe liberal necesaria que suscitara el despertar del pueblo a la vida política. En contra del frío rigor de los discursos oficiales, ellos se consideraban los apóstoles del saber y de la democracia, con el sagrado deber de "ilustrar, iniciar, regenerar al pueblo", invitándolo, como en Zacualtipan, Hidalgo en 1897 "a acercarse al altar de nuestro padre Hidalgo y protestar que va hacer la guerra a la ignorancia, al fanatismo, amar la escuela y la ilustración".[28]

Se tenía la esperanza que el pueblo, como entidad abstracta, se movilizase en torno a sus intereses; movilización que debía surgir, según ellos, de la interacción entre los mismos liberales radicales y éste, por medio del activismo democrático de los eventos cívicos y de la propagación de asociaciones protestantes y liberales en las que, como en la congregación metodista de Orizaba, Veracruz, "se educaba el carácter de los miembros que concurrían con la disciplina en la mano, discutiendo todo conforme a la ley".[29] Ese liberalismo consti-

[27] Pedro FLORES VALDERRAMA, "Educación y no sólo instrucción", en *ACI*, 13 de noviembre de 1902, p. 368.

[28] *ACI*, 12 de agosto de 1897, p. 253; *ACI*, 30 de septiembre de 1897, p. 309.

[29] "Las fiestas cívicas", en *ACI*, 15 de junio de 1899, p. 90; *ACI*, 2 de febrero de 1905, p. 41.

tucional, para retomar la tipología de Alan Knight, patriótico y popular se encontraba "en el extremo opuesto al patriotismo nacionalista y centralizado de las élites porfiristas", en particular por su pretensión pedagógica y su dimensión religiosa.[30] Mediante estas asociaciones de ciudadanos liberales nacía para la cultura democrática un pueblo nuevo, ultraminoritario, pero a la vez transmisor y propagador activo de una disidencia política religiosa y crítica de las prácticas y valores dominantes. Esa pedagogía liberal, desarrollada igual por las escuelas y las congregaciones protestantes, con su extensión en las plazas públicas pueblerinas durante las fiestas cívicas, constituyó una fuente latente y manifiesta a la vez de impugnación del régimen porfirista, cuya fuerza rebasaba sobre su conciliación con la sociedad tradicional y sus formas de control político.

UNA RESISTENCIA A LA CONCILIACIÓN

La revolución encabezada por Porfirio Díaz en contra de la reelección de Lerdo fue un movimiento liberal y el régimen que se inició a principios de 1877 fue desde el principio un gobierno de liberales. Para comprobarlo, basta recordar que el Plan de Tuxtepec, en su artículo primero, consideraba como ley suprema la Constitución y las Leyes de Reforma a ella incorporadas en septiembre de 1873. Fue después de la toma del poder que los tuxtepecanos consideraron la posibilidad de aliarse con los católicos, en un tiempo en el cual el liberalismo salía debilitado de la crisis política y permanecía amenazado, mientras corrían rumores de invasiones lerdistas desde el norte. Por lo tanto Porfirio Díaz puso rápidamente en práctica lo que había de ser una constante durante todo su régimen: una aplicación laxa de los principios constitucionales, sin abolir, pero sin respetar tampoco las Leyes de Reforma, con el fin de conseguir el respaldo católico y con él garantizar la paz y el orden necesarios al progreso.

Esta política que adquirió el nombre de conciliación se desa-

[30] KNIGHT, 1985, p. 75.

rrolló desde el primer gobierno de Díaz hasta su caída, tomando el rasgo de relaciones de simpatía personal entre Díaz y los obispos católicos, pero también de servicios recíprocos.[31] Mientras el gobierno ganaba el consenso católico, la Iglesia procedía a una verdadera reconquista del espacio una vez amenazado por el liberalismo radical de Juárez y Lerdo. Esta expansión católica pudo medirse por la creación de diócesis, la apertura de seminarios y la formación de nuevas órdenes religiosas, mientras las antiguas reencontraban sus actividades tradicionales. El conjunto de medidas adoptadas se tradujo en un catolicismo vigoroso, cuya actividad renovada llamaba la atención de los liberales radicales, en particular cuando en 1895 se consagró el país a la virgen de Guadalupe y en 1896 se celebró el V Concilio Provincial Mexicano y se recibió por primera vez desde la Reforma la visita de un representante apostólico en la persona de monseñor Averardi.[32] Esta reconquista católica tomaba la forma en la vida cotidiana con la reaparición del traje talar, de las procesiones públicas y de los repiques de campanas, entre otras manifestaciones externas prohibidas anteriormente por el liberalismo radical. Este resurgimiento católico provocó una polarización creciente en los pueblos donde había minorías liberales radicales, protestantes, masónicas y espiritistas, tal como el corresponsal de *El Hijo del Ahuizote* lo hacía notar para Zacatlán, Puebla: "Hablar de Zacatlán es hablar de la mayoría de las poblaciones de la República donde se encuentran un clero ambicioso, un grupo de fanáticos minando los hogares, otro grupo de politicastros convenencieros y finalmente un pequeñísimo círculo de liberales atropellados por la clerecía".[33]

Esta reconquista católica se manifestó en particular entre 1880 y 1888 por una persecución recrudecida por parte de los católicos hacia las minorías liberales radicales, y en particular en contra de los miembros de las congregaciones pro-

[31] GONZÁLEZ NAVARRO, 1957, pp. 480, 481; ADAME GODDARD, 1981, p. 103.

[32] ADAME GODDARD, 1981, p. 105; ALCALÁ ALVARADO, 1984, pp. 265-268.

[33] *HA*, 4 de septiembre de 1898, p. 575.

testantes y de las logias, sobre todo en las regiones rurales periféricas donde la Iglesia católica había perdido por algún tiempo parte de su influencia y donde creaba escuelas y redoblaba el proselitismo de las órdenes religiosas.

Entre los primeros en denunciar la política de conciliación y las violaciones a las Leyes de Reforma por el clero, se encontró a la prensa protestante, aliada desde el principio del régimen porfirista a la prensa liberal de oposición.

La denuncia por parte de la prensa protestante de las violaciones a los principios de la Reforma en materia religiosa, de las reelecciones y su rechazo de las modificaciones constitucionales que las aseguraron, tanto para el presidente como para los gobernadores, fue una constante entre 1884 y 1892; esta actitud le valió lectores desde Cusihuiriachic, Chihuahua, hasta el sur de Veracruz, en poblaciones donde las minorías liberales radicales intentaban rechazar el control estatal sobre los intereses municipales y la creciente centralización política reflejada en la nominación de los jefes políticos y de las autoridades cívicas.[34] Esta oposición protestante al régimen se manifestó también en la prensa liberal de oposición. En particular *El Monitor Republicano* fue un canal de expresión donde varios pastores no sólo mandaron cartas de protesta, sino también fueron corresponsales y aun editorialistas del periódico entre 1877 y 1885. El maestro de escuela y pastor metodista Simón Loza, de Guanajuato, enviaba regularmente sus cartas a *El Monitor Republicano* denunciando la doble violación a las Leyes de Reforma por la conciliación religiosa, a la Constitución por el no respeto de las prácticas democráticas. Su colega Emilio Fuentes y Betancourt, ex sacerdote liberal cubano, pastor metodista desde 1881 en la ciudad de México, era editorialista del mismo periódico al finalizar el gobierno de Manuel González y antes de la primera reelección de Díaz; sus editoriales fueron ataques virulentos al liberalismo conservador, que a sus ojos traicionaba los principios liberales en materia religiosa y electoral también.[35] La repre-

[34] *ACI*, 1 de julio de 1887, p. 109, *EF*, 1 de agosto de 1887, p. 119.

[35] *MR*, 3 de enero de 1879, p. 1; *MR*, 13 de febrero de 1880, p. 2; *MR*, 8 de mayo de 1880, p. 1; *MR*, 17 de julio de 1877, p. 2; *MR*, 7 de junio

sión que el régimen desató contra la prensa de oposición alcanzó no sólo a periodistas independientes sino también a redactores protestantes del *Grano de Arena* en Morelia, Michoacán en 1886.[36]

A partir de 1887, cuando se modificó la Constitución para permitir la reelección de Díaz, la represión fue continua hacia la prensa liberal independiente, cuyos redactores eran encarcelados bajo cualquier pretexto. En los primeros meses de 1892, anteriores a la tercera reelección de Díaz, las manifestaciones estudiantiles y obreras en la ciudad de México hechas en su contra fueron también duramente reprimidas. Además, Díaz había logrado asentar su control sobre las logias masónicas con la creación de la Gran Dieta Simbólica en 1890, de la cual era gran maestro, órgano centralizador de la mayoría de las logias mexicanas. Sólo unas cuantas logias, ligadas al liberalismo radical rehusaron la integración y se mantuvieron al margen de la Gran Dieta.[37] Si las logias eran un espacio ambiguo donde proliferaban los espías de Díaz y donde se encontraban enemigos declarados como Filomeno Mata o futuros opositores como Librado Rivera, las demás sociedades liberales radicales, como las protestantes y las espiritistas, gozaban de una autonomía mayor.[38]

Por lo tanto, a la transformación del liberalismo en un movimiento político autoritario y conservador fueron ellas las que respondieron al crear espacios de crítica a la política de conciliación y a las reelecciones, en particular por medio de las celebraciones de fiestas cívicas independientes de las oficiales donde se propagaba la pedagogía liberal radical.[39] El antica-

---

de 1884, p. 1; "Boletín del Monitor", en *MR*, 30 de abril de 1884, p. 1, *MR*, 2 de mayo de 1884, p. 1; *MR*, 5 de agosto de 1884, p. 1; *MR*, 28 de noviembre de 1884, p. 1; *MR*, 6 de enero de 1885, p. 1.

[36] *GA*, 12 de febrero de 1886, p. 1; *AV*, 12 de junio de 1886, p. 4.

[37] *DH*, 7 de febrero de 1890, pp. 2,3; *MR*, 6 de noviembre de 1895, p. 2; *LP*, 28 de enero de 1896, p. 1; *AV*, 25 de enero de 1900, p. 1.

[38] *DH*, 24 de diciembre de 1895, p. 1; *BM*, enero de 1893, p. 139; *BM*, febrero de 1893, p. 180.

[39] Por ejemplo, sobre la participación de los protestantes en los actos cívicos independientes en Puebla, véase *DH*, 10 de mayo de 1896, p. 1; *DH*, 16 de mayo de 1896, p. 2; *DH*, 24 de mayo de 1896, p. 1.

tolicismo que manifestaban fue inseparable del antiporfirismo, rechazando así la postergación del ejercicio de los derechos cívicos del pueblo por la alianza "contra naturaleza", a su juicio, del liberalismo y del catolicismo. En un contexto de represión continua, el anticatolicismo fue el pretexto para iniciar actividades políticas de oposición. Así, en julio de 1895, la prensa liberal independiente encabezada por los periodistas Vicente García Torres, Filomeno Mata y Daniel Cabrera fundó el Grupo Reformista y Constitucional.[40]

Se trató de un primer intento por crear un frente político de oposición o, en términos de los protestantes y liberales radicales, de hacer surgir "el verdadero partido liberal", tomando en cuenta que los liberales en el poder eran a los ojos de las minorías liberales radicales traidores del liberalismo.

La plataforma de acción del Grupo Reformista y Constitucional consistió, desde un principio, en llamar la atención de las autoridades para que se dejaran de violar las Leyes de Reforma por una política relajada en materia religiosa. Uno de los propósitos era poner freno al auge clerical manifestado por la coronación de la virgen de Guadalupe, el V Concilio Provincial Mexicano y la visita de Averardi. El segundo propósito, que sería explícito a partir de principios de 1896, era el de crear conciencia entre el pueblo para que pudieran ejercer sus derechos políticos y votaran por las candidaturas independientes promovidas por la prensa de oposición en cuanto a diputados y aun a presidente de la República, cuando algunos propusieron al general Mariano Escobedo.[41]

Lo más significativo del intento fueron las cartas de apoyo que llegaron a tres de los principales periódicos de oposición liberal (*El Monitor Republicano, El Diario del Hogar* y *El Hijo del Ahuizote*) respaldando la iniciativa del Grupo Reformista y Constitucional de la ciudad de México; unas 85 cartas, cuyos signatarios aparecen, nos revelan la geografía y aun la composición de esta minoría liberal radical de oposición al régimen (véase el cuadro 2). Los estados de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz son los de mayor representación con car-

[40] *HA*, 30 de junio de 1895, p. 7; 9 de julio de 1895, p. 2.
[41] *HA*, 10 de mayo de 1896, p. 7.

Cuadro 2

DISTRIBUCIÓN COMPARADA POR ESTADOS DE LOS GRUPOS DE APOYO AL GRUPO REFORMISTA Y CONSTITUCIONAL EN 1895-1896 Y DE LOS CLUBES LIBERALES PRESENTES EN EL CONGRESO LIBERAL DE FEBRERO DE 1901 EN SAN LUIS POTOSÍ

Estado	*Núm. de grupos 1896*	*Núm. de clubes 1901*
Campeche	2	-
Chiapas	1	-
Chihuahua	-	1
Coahuila	5	1
Distrito Federal	2	4
Durango	3	1
Guanajuato	2	1
Guerrero	7	-
Hidalgo	10	12
Jalisco	2	-
México	7	-
Michoacán	4	5
Nayarit	1	-
Nuevo León	5	2
Oaxaca	-	1
Puebla	6	5
Querétaro	1	-
San Luis Potosí	3	8
Tabasco	3	-
Tamaulipas	5	3
Veracruz	11	3
Zacatecas	2	3
Total	82	50

FUENTES: *DH*, 1895, 1896; *MR*, 1895, 1896; *HA*, 1895, 1896; *CPD*.

tas provenientes de grupos ubicados en la Huasteca y sus márgenes veracruzanas. Es una geografía en gran parte similar a la de los clubes liberales que se reagruparan cinco años más tarde en San Luis Potosí. Ya se encontraban representadas como simpatizantes al Grupo Reformista y Constitucional, minorías liberales de poblaciones como Matehuala (San Luis Potosí), Cuicatlán (Oaxaca), Zitácuaro (Michoacán), que

mandaron delegados al Congreso Liberal de San Luis Potosí de 1901, cuyos nombres aparecen entre los firmantes. La base del movimiento se reclutaba entre las sociedades liberales radicales independientes formadas por congregaciones protestantes, sociedades espiritistas y algunas logias.

En el caso de las primeras he podido identificar, en 25% de los casos, firmas de miembros y dirigentes de congregaciones protestantes, lo que comprueba la importancia de estas redes disidentes religiosas como espacios de lucha política. Una vez pasada la reelección, el Grupo Reformista y Constitucional cesó de existir para resignarse a la impotencia política, mientras las sociedades protestantes y demás liberales radicales seguían su lenta labor de educación e ilustración del pueblo en vista de su posible participación cívica. Pero por primera vez se habían manifestado las bases de este "verdadero liberalismo" que tenía como principal característica su doble oposición al catolicismo y a la reelección. Particularmente en poblaciones rurales de menor importancia, este liberalismo radical estaba integrado por protestantes, espiritistas y francmasones que representaban la coalición ideológica opuesta a la alianza conciliadora de porfiristas y católicos. Entre los miembros de estas sociedades estaba el potencial para un movimiento político organizado, que permitió superar las redes informales de las sociedades de ideas.

LAS SOCIEDADES PROTESTANTES ENTRE EL MAGONISMO Y EL MADERISMO

En 1900 la quinta reelección de Díaz fue recibida en una atmósfera de resignación por la prensa liberal independiente. Sin embargo, en los últimos años del siglo XIX habían surgido muy a menudo sociedades liberales radicales en continuidad con las logias, como en Puebla, y las sociedades protestantes como en Zitácuaro, Michoacán.[42] Es una de estas sociedades liberales, el club Ponciano Arriaga de San Luis

[42] *HA*, 29 de mayo de 1898, p. 367; 18 de junio de 1899, p. 399. "Fiesta de Juárez en Zitácuaro", en *DH*, 25 de julio de 1898, p. 2.

Potosí, la que despertó a la vida política lo que era el movimiento liberal radical en gestación. El club Ponciano Arriaga no se diferenciaba de las demás sociedades liberales radicales por su insistencia sobre la defensa de las Leyes de Reforma y de la Constitución frente a la conciliación de intereses Iglesia-Estado. Estaba integrado por francmasones, protestantes y estudiantes del colegio del Estado, a semejanza de otros clubes urbanos como la sociedad patriótica Melchor Ocampo en Puebla.[43] El conflicto agudo entre estos liberales y el obispo Ignacio Montes de Oca, quien en julio de 1900 había pronunciado un discurso en el cual alababa el régimen de Díaz en particular por haber dejado a un lado las Leyes de Reforma en materia de religión, fue el detonador de un movimiento que aliaba anticatolicismo y antiporfirismo, a la manera de lo ocurrido en 1895 con la creación del Grupo Reformista y Constitucional de la ciudad de México. A finales de agosto de 1900 el club potosino publicó un manifiesto a los liberales en el cual los llamaba a formar clubes, a velar por el respeto de las leyes amenazadas por el clericalismo y a celebrar un congreso en febrero del año siguiente que debía desembocar en una plataforma y organización común.[44] Un centenar de clubes se formaron entre septiembre de 1900 y febrero de 1901.

De entre ellos, 50 clubes fueron representados en San Luis Potosí en febrero de 1901; la mayoría provenían de los estados de Hidalgo y San Luis Potosí, en continuidad con el movimiento de 1895-1896, pero también de estas regiones de antigua pedagogía liberal como la sierra norte de Puebla, el distrito de Zitácuaro en Michoacán y poblaciones aisladas de Veracruz, Oaxaca y Durango, donde la alianza liberal radical estaba integrada por protestantes y francmasones entre otros. Es revelador al respecto que, de 42 nombres de delegados conocidos, siete hayan sido maestros y pastores protestantes o simpatizantes como Hexiquio Forcada (Rayón,

[43] COCKROFT, 1978, pp. 65-66. *EF*, 15 de enero de 1900, p. 12; "Montes de Oca y las leyes de reforma", en *Regeneración*, 15 de agosto de 1900, p. 5; COSÍO VILLEGAS, 1985, t. II, p. 688.

[44] "Invitación al Partido Liberal", San Luis Potosí, 30 de agosto de 1900, en *CPD*, leg. 25, carp. 30, D. 011934; "Al pueblo potosino", San Luis Potosí, 12 de febrero de 1901, en *CPD*, leg. 26, carp. 8, D. 003087.

S.L.P.), Francisco S. Montelongo (Cuencamé, Durango), Eucario M. Sein (Matehuala, S.L.P.), José T. Pérez (Zitácuaro, Michoacán), Pompeyo Morales (Tampico, Tamps.), Gonzalo López (Zimapán, Hidalgo), Aurora Colín (Zitácuaro, Michoacán).

En poblaciones rurales como Platón Sánchez (Veracruz), Cuicatlán (Oaxaca) y Tetela de Ocampo (Puebla), protestantes y liberales radicales eran miembros de los clubes también presentes en el congreso. De hecho el tono anticatólico promovido en parte por los delegados protestantes fue particularmente fuerte. Los discursos más radicales proferidos por jóvenes estudiantes, en especial por Ricardo Flores Magón, no rebasaron los ataques genéricos al régimen, tratado de tiranía, ni superaron las temáticas del liberalismo radical. De hecho la posición ideológica de los delegados fue bastante homogénea y no se puede inducir de las palabras posteriores de Ricardo Flores Magón, según el cual se trataba de transformar "simples comecuras" en militantes antiporfiristas, que existía una diferencia ideológica entre los delegados.[45] El mayor logro del congreso no fue la radicalidad de sus críticas sino la organización política de una confederación de clubes liberales bajo la dirección del núcleo de San Luis Potosí, que le dio organicidad política al movimiento. La represión que siguió se desató contra esta organización y en particular contra el núcleo potosino cabeza del movimiento. A lo largo del año de 1902, mientras muchos de los intelectuales potosinos estaban en la cárcel, los protestantes siguieron activos en los clubes y en las fiestas cívicas tal como lo denunciaba un corresponsal potosino del periódico liberal porfirista *La Patria*.[46] Hexiquio Forcada pastor en Ciudad Valles, S.L.P. denunció en la prensa por medio de una carta abierta los atropellos a los liberales potosinos, mientras los protestantes de Zitácuaro hacían lo mismo. Por su lado, la prensa protestante reconocía también la participación de los protestantes en los clu-

[45] *LP*, 16 de febrero de 1901, p. 1; *DH*, 23 de febrero de 1901, p. 1; *DH*, 1 de marzo de 1901, p. 1.

[46] Cosío Villegas, 1965, t. ii, p. 691; Cockroft, 1978, p. 94; *LP*, 17 de julio de 1902, p. 2; *LP*, 31 de mayo de 1902, p. 1; *LP*, 3 de junio de 1902, p. 2.

bes al considerar el régimen de Díaz como transitorio y al rehusar abandonar el ejercicio de sus derechos políticos.[47]

Sin embargo, los dirigentes urbanos del movimiento liberal de San Luis Potosí, encarcelados a principios de 1903 en la ciudad de México, después de haber intentado crear el club Redención de oposición a la reelección de Díaz, vivieron una primera apertura a ideas anarquistas y sindicalistas mediante la lectura de Kropotkin entre otros, que iba a marcar una división interna del liberalismo radical. Mientras el núcleo potosino tomaba el camino del exilio, donde se iban a reforzar sus ideas revolucionarias, al contacto de anarcosindicalistas europeos, los liberales radicales protestantes regresaban a sus sociedades de origen donde seguían con las antiguas prácticas liberales de pedagogía cívica y de oposición al clero. En este sentido 1903 marca un parteaguas para la oposición liberal. Desde el exilio en los Estados Unidos, los más radicales, encabezados por los hermanos Flores Magón y Librado Rivera, optaban por una táctica violenta de confrontación revolucionaria con el régimen de Díaz y formaban el Partido Liberal Mexicano, cuya plataforma preveía como única alternativa el derrocamiento del régimen por las armas, y formulaban programas sociales avanzados en materia laboral, además de defender algunos de los grandes principios liberales en cuanto a la educación y al anticatolicismo.[48] Por su parte, un sector más moderado, del cual participaba Camilo Arriaga y Francisco I. Madero en Coahuila y la mayoría de los dirigentes de sociedades liberales radicales y protestantes, pensaba que había que seguir con una estrategia pacífica de lucha electoral y democrática. Por lo tanto, el respaldo protestante al liberalismo magonista fue limitado aunque no dejó de ser significativo; la agitación magonista, que buscaba conseguir una insurrección en septiembre de 1906, tuvo la simpatía activa de algunos pastores protestantes como Silvestre Garza

[47] Hexiquio FORCADA, "Carta abierta al Señor Lic. Manuel María de Zamacona", México, abril de 1902, en *DH*, 23 de abril de 1902, p. 1; Pedro FLORES VALDERRAMA, "Los ministros protestantes y los clubes políticos", en *ACI*, 22 de mayo de 1902, p. 169.

[48] GUERRA, 1986, t. II, p. 26; COSÍO VILLEGAS, 1965, t. II, pp. 696, 697; BARRERA FUENTES, 1955, p. 167 y ss.

en Monterrey y Toribio S. Hernández en Parras y Laredo, ambos arrestados poco después.[49]

En el sur de Veracruz, a la par con la fundación de clubes liberales por el magonista Hilario C. Salas, se creaba una congregación presbiteriana en Coatzacoalcos, cuyo principal fundador lo era también del club liberal de la ciudad y se vio involucrado con otro dirigente protestante tabasqueño, Ignacio Gutiérrez Gómez, en los acontecimientos revolucionarios de la región en septiembre de 1906.[50] Al mismo tiempo, la agitación obrera en Río Blanco, Veracruz, crecía entre 1905 y 1906. Los obreros, influidos por el magonista José Neira, habían aparecido en forma de Gran Círculo de Obreros Libres, fruto de las discusiones fomentadas desde el único espacio de reunión tolerado en el pueblo fabril, la congregación metodista. Ahí también el pastor José Rumbia era un participante activo del movimiento obrero independiente, lo que le valdrá la cárcel al año siguiente después de la huelga, mientras los integrantes obreros de la congregación metodista desaparecían bajo la represión.[51] En fin, en el ataque magonista al pueblo de Viesca, Coahuila, en junio de 1908, el pastor presbiteriano de la población estaba entre los arrestados.

Las listas de suscriptores a *Regeneración*, órgano del Partido Liberal Mexicano, para 1905 y 1906 nos confirman la simpatía de dirigentes protestantes como Hexiquio Forcada y Francisco S. Montelongo (ambos congresistas en San Luis Potosí en 1901) hacia el Partido Liberal Mexicano. También estas listas nos remiten a lectores que se encontraban entre

[49] "Lic. Matías Guerra a Díaz", Laredo, Tamaulipas, 31 de marzo de 1907, en *CPD*, leg. 32. carp. 11, D.004327; "Bernardo Reyes a Ramón Corral", Monterrey, 29 de septiembre de 1906, en CEHMC, FBR, carp. 37, leg. 7272; "Ricardo Flores Magón a Silvestre Garza", Saint Louis Missouri, 1 de septiembre de 1906, en CEHMC, FBR, carp. 37, leg. 7263.

[50] Azaola Garrido, 1982, p. 139; Padua, 1941, p. 20; *EF*, 19 de noviembre de 1903, p. 177; 1 de diciembre de 1903, p. 183; *EN*, 26 de febrero de 1906, p. 3.

[51] Peña Samaniego, 1975, p. 23 y ss; García Díaz, 1981, pp. 41-52; González Navarro, 1970, pp. 50-55; "Carta abierta de José Neira al Primer Magistrado de la Nación", Cárcel municipal de Orizaba, 10 de mayo de 1907, en *CPD*, leg. 32, carp. 16, D.006332-40; *ACI*, 28 de junio de 1906, p. 212; *AIMEM*, 1908, p. 49; *AIMEM*, 1909, p. 58.

los núcleos liberales radicales y protestantes presentes en la oposición liberal de 1901, como Zitácuaro (Michoacán), Cuicatlán (Oaxaca), Tetela de Ocampo (Puebla). Pero este liberalismo radical rural tuvo dificultad en integrar tanto los aspectos ideológicos anarquistas como el recurso a la violencia.[52] Por lo tanto, su apoyo se dirigió más bien a Francisco I. Madero y al movimiento antirreeleccionista cuando éste se estructuró a partir de finales de 1909.

A raíz de una entrevista de Díaz con el periodista norteamericano James Creelman, del *Pearson's magazine*, según la cual Díaz hubiera revelado que toleraría una oposición democrática, una primera lucha se desató entre los porfiristas porque unos querían a Ramón Corral como vicepresidente, mientras los otros proponían a Bernardo Reyes, gobernador de Nuevo León, en una estrategia de oposición al grupo de los científicos. La salida de Reyes al extranjero a finales de 1909 puso fin al uso de su persona para simbolizar no sólo la oposición a la facción de los científicos sino también al régimen por parte de algunos y dejó el terreno político libre para el antirreeleccionismo.[53] Al contrario del reyismo, demasiado ligado a los intereses porfiristas, el antirreeleccionismo y la persona de Madero recibieron el apoyo activo de los protestantes cuya prensa se quejaba a menudo de la ausencia de práctica democrática. En sus distintas giras, entre los núcleos que recibieron a Madero, se encontraban estudiantes y miembros de sociedades protestantes, como en Oaxaca y Chihuahua donde integraban clubes antirreeleccionistas; en San Luis Potosí, al pasar por la ciudad Francisco I. Madero, antes y después de la convención antirreeleccionista de abril de 1910, entre los principales oradores se encontraban los hermanos Antonio y Adrián Gutiérrez, ambos eran maestros del Colegio Wesleyano y activos metodistas. En Puebla, en mayo de

[52] Charles PETRAN, "Mexico Mission, Report Saltillo Field for the Year 1910", en PCBFM-*MCR*, vol. 358, 1910, Mexico Minutes, 1900-1910. Consúltese la lista de suscriptores a *Regeneración* en AGRE, Archivo Flores Magón, LE 919 (I), ff. 155-196. Sobre el rechazo protestante a la violencia anarcosindicalista véase *ACI*, 17 de enero de 1907, p. 27; *EF*, 1 de marzo de 1907, p. 36; *EF*, 15 de julio de 1908, p. 107.

[53] *EI*, 3 de marzo de 1908, pp. 1, 8; MADERO, 1909, pp. 294 y ss.

1910, entre los primeros en abrir la marcha en honor de la llegada de Madero estaban los alumnos del Instituto Metodista Mexicano, codo a codo con los del seminario palafoxiano, de los colegios del estado y de la normal.

Ahí también el principal orador con Madero fue el maestro de escuela metodista Pedro Galicia Rodríguez, presidente de un club antirreeleccionista de la ciudad de México y partícipe de las actividades liberales radicales que metodistas y masones efectuaban en Amecameca y el distrito de Chalco desde 1888.[54]

El arresto de Madero en Monterrey a principios de julio de 1910 y su detención en San Luis Potosí en los meses siguientes pusieron fin al movimiento antirreeleccionista, según pautas que Díaz había desarrollado a lo largo de su régimen al reprimir sistemáticamente toda oposición preelectoral. Díaz esperaba en particular, para las fiestas del centenario de la Independencia, mostrar a las delegaciones extranjeras que tenía bien controlado al país. Sin embargo, la impaciencia de los antirreeleccionistas y la represión del régimen desencadenó una lógica revolucionaria que Madero había rechazado hasta entonces pero que ahora, al agotarse los recursos legales, estaba dispuesto a asumir.

Los protestantes en la revolución maderista

La campaña antirreeleccionista guiada por Madero había gozado de cierta libertad pero no se podía decir lo mismo de las actividades llevadas a cabo por los antirreeleccionistas. Como se quejaba el propio Madero en una carta dirigida a Díaz, sus simpatizantes habían sido arrestados y encarcelados en distintas partes de la República. En Puebla, varios dirigentes de clubes antirreeleccionistas y entre ellos el maestro metodista Andrés Cabrera estaban deportados en Quintana Roo. En el estado cercano de Tlaxcala, el descontento por

[54] Estrada, 1912, pp. 182-236; *OE*, mayo de 1909, p. 83; *OE*, agosto de 1909, p. 119; *EC*, 18 de mayo de 1910, p. 2 y 3; *ACI*, 16 de enero de 1913, p. 47; *DH*, 23 de julio de 1895, p. 1.

las sucesivas reelecciones del gobernador Próspero Cahuantzi llevaba a algunos liberales radicales, entre los cuales se encontraba el predicador local metodista de San Bernabé Amaxac, Marcos Hernández Xolocotzin, a levantarse en armas el 18 de mayo, fracasando al día siguiente, al ser perseguidos por los federales. Poco después, el club antirreeleccionista de la estación de Atoyac, Veracruz, se preparaba a tomar también las armas el 14 de julio, pero al ser descubierto se puso fin al proyecto y a la congregación metodista del lugar, cuyos miembros respaldaban el movimiento. Durante el verano de 1910, la agitación cundía en varias regiones donde ya se habían desarrollado actividades liberales radicales, como el caso del sur de Veracruz, la Huasteca potosina e hidalguense, y en septiembre, en San Isidro, Chihuahua, las familias Orozco y Frías con sus redes regionales llevaban una reunión secreta para preparar un levantamiento.[55]

Los festejos del centenario de la Independencia se celebraron con la euforia de un régimen cuya estabilidad parecía más segura que nunca y para el cual los brotes insurreccionales muy restringidos no representaban ninguna amenaza. El movimiento antireeleccionista por su lado, sufría la defección de algunos de sus dirigentes como el ingeniero Félix Palavicini, quien creía "preferible el estancamiento democrático a la guerra civil".[56] Otros, por ejemplo el presidente del movimiento antirreeleccionista, doctor Emilio Vázquez Gómez, también consideraban que ya no había que pensar en enfrentarse al régimen una vez pasada la reelección. En este clima de indecisión, Madero, con el Dr. Rafael Cepeda y el núcleo antirreeleccionista potosino, decidió romper la lógica porfirista y llamar a la insurrección; para eso preparó su evasión de la ciudad, logrando el 5 de octubre ganar disfrazado de mecánico de ferrocarril la frontera norteamericana. A los pocos días Madero lanzó el Plan de San Luis Potosí, emitido desde

[55] *ACI*, 23 de septiembre de 1906, p. 326; GÁMEZ, 1960, pp. 132, 155; CASTILLO, 1953, p. 49; GRACIA, 1961, p. 13; GUERRA, 1986, t. II, p. 250; AGUILAR CAMÍN, 1977, pp. 133, 134.

[56] "Félix F. Palavicini a Rafael Reyes Spíndola", México, 9 de junio de 1910, en *CPD*, leg. 35, carp. 18, D.008845.

Estados Unidos al final de octubre pero fechado retroactivamente el día de su salida de México.

Siguiendo la tradición de los planes liberales, éste se proponía respetar y defender la Constitución y las Leyes de Reforma, establecer los principios de sufragio libre y no reelección y llamaba a la insurrección para el 20 de noviembre, unos días antes de la toma de posesión del siguiente periodo presidencial. Madero había, sin embargo, dado un giro radical al liberalismo cuando había ya, en su campaña antirreeleccionista y en su libro *La sucesión presidencial en 1910*, apuntado la superación del viejo antagonismo liberal con los católicos. Según él ya no había razón para desconfiar de los católicos democráticos y más bien había que buscar una unión sagrada contra lo que él llamaba el militarismo y la tiranía de Díaz.[57] Aunque durante su campaña, de manera imprudente en la ciudad de Durango, él había hablado en contra de las medidas anticatólicas de las Leyes de Reforma, Madero se había ganado un amplio apoyo reflejado en Puebla por la participación conjunta de alumnos metodistas y del seminario palafoxiano en las manifestaciones. Por lo tanto, dispuestos a tolerar la apertura a un catolicismo democrático, los medios protestantes y liberales radicales veían en el llamado maderista a la revolución, como un intento de restablecer el liberalismo puro, el de la Reforma, con el acceso de los ciudadanos a sus derechos cívicos como principal objetivo sin que se descarten otros logros a nivel educativo en particular. El respaldo de las sociedades protestantes a la revolución fue inmediato, en la medida en que permitía conquistar los derechos cívicos y resolver la cuestión religiosa.[58]

Díaz, sin embargo, logró rápidamente sofocar de manera preventiva los aprestos insurreccionales de los antirreeleccionistas urbanos, entre los cuales se sospechaba que había algunos protestantes.

Particularmente en Puebla, el 18 de noviembre, al catear la casa de Aquiles Serdán, uno de los principales antirreelec-

[57] MADERO, 1909, p. 294.

[58] Leopoldo A. GARCÍA, "El protestantismo en acción, su actitud frente a la revolución actual", en *ACI*, 25 de abril de 1912, p. 263.

cionistas locales, se puso fin a los planes insurreccionales. En la misma ciudad, entre otros edificios sospechosos, se encontraron armas en el Instituto Metodista Mexicano, cuyos estudiantes habían participado en las actividades liberales radicales y antirreeleccionistas.[59] En San Luis Potosí el 19 de noviembre, entre la decena de sospechosos arrestados, se encontraban los maestros metodistas Antonio y Adrián Gutiérrez. En Chihuahua también los integrantes de los principales clubes antirreeleccionistas de la ciudad, entre ellos el maestro de escuela protestante Braulio Hernández, eran perseguidos y huían hacia la frontera estadunidense.[60] Antes de comenzar la revolución ya parecía haber fracasado por el eficiente control policiaco del régimen. Por lo tanto, el 20 de noviembre fueron pocos y dispersos los intentos de levantamiento, la mayoría de los cuales fracasaron por ser aislados.

Entre los pocos que tuvieron un éxito relativo se destacó el iniciado en el pueblo de San Isidro, Chihuahua, por Albino Frías (padre) y Pascual Orozco (hijo). Frías como Orozco eran miembros de la comunidad congregacionalista local, donde desde 1887 se habían adherido al protestantismo a la vez que participaban de redes liberales radicales regionales. Según lo había manifestado un misionero protestante, en San Isidro los protestantes eran gente de influencia y prestigio a nivel regional, arriba del nivel cultural del promedio de la gente en el campo.[61] En la región, parte de su base estaba constituida por miembros de congregaciones protestantes y no sorprende encontrar entre los primeros sublevados al pastor Jesús Grijalva de la congregación protestante de Ciudad Guerrero, cabecera del distrito, quien encabezando 40 hombres participaba a principios de diciembre en el ataque a Ciudad Guerrero. Otros jefes orozquistas, como José de la Luz Blanco,

[59] GÁMEZ, 1960, p. 187 y ss; "Mucio P. Martínez a Porfirio Díaz", Puebla, 11 de enero de 1911, en *CPD*, leg. 36, carp. 2, D.000699-000701.

[60] *EE*, 20 de noviembre de 1910, p. 2; 24 de noviembre de 1910, p. 2; ALMADA, 1964, t. I, p. 169.

[61] "General Juan A. Hernández a Porfirio Díaz", Chihuahua, 7 de diciembre de 1910, en *CPD*, leg. 35, carp. 42, D.020703; ALMADA, 1964, p. 172; EATON, 1911, p. 287; *MH*, septiembre de 1887, p. 363; *MH*, octubre de 1887, p. 405; *ET*, 29 de marzo de 1913, p. 203.

del pueblo minero de Tomasachic y Luis García, de Galeana, predicador local protestante, pertenecían a estas mismas redes.

Varias cartas de dirigentes protestantes y de misioneros, escritas durante el año de 1911, confirman la activa participación de miembros de sociedades protestantes en el movimiento orozquista, tomando en cuenta que 300 de ellos lucharon en el ataque decisivo a Ciudad Juárez, en mayo de 1911.[62]

Una segunda región donde se organizó un levantamiento temprano fue la Chontalpa tabasqueña, donde el dirigente magonista y presbiteriano del pueblo de San Felipe Río Nuevo, Ignacio Gutiérrez Gómez, secundó el llamado maderista a principios de diciembre en una lucha contra el gobernador Valenzuela, recientemente nombrado para sustituir al general Bandala. El levantamiento de Gutiérrez Gómez fracasó en diciembre pero se reinició en abril encontrando bases entre los miembros de las congregaciones presbiterianas de la Chontalpa entre otros. Gutiérrez Gómez controló la Chontalpa a los pocos días casi sin disparar armas y amenazaba la capital del estado el 17 de abril, cuando sorprendido por los federales en Villaldama fue derrotado con su millar de hombres mal armados.[63]

Estos dos casos, donde dirigentes revolucionarios miembros de congregaciones protestantes encabezaron la insurrección, nos revelan la importancia de estas redes religiosas disidentes liberales radicales en la conformación de un campo de resistencia al régimen. La presencia de protestantes y sus congregaciones en el estallido revolucionario, ya mucho más generalizado, se confirma si se toma en cuenta el levantamiento del pastor Benigno Zenteno, de Tepetitla, Tlaxcala, encabezando su congregación metodista a principios de mayo. También en Concepción del Oro los miembros de la congregación presbiteriana y su pastor Isabel Balderas se unieron a

62 EATON, 1911, p. 287; *ET*, 28 de septiembre de 1912, p. 310; BALDWIN, 1979, pp. 180, 190; CASE, 1917, pp. 132, 133.

63 COFFIN, 1980, pp. 109 y ss; *EI*, 11 de abril de 1911, p. 3; *EI*, 12 de abril de 1911, p. 5; *EI*, 16 de abril de 1911, p. 6; *EI*, 26 de abril de 1911, p. 2; TARACENA, 1981, p. 68; PADUA, 1941, p. 53.

las tropas de Eulalio Gutiérrez.[64] En la Huasteca potosina, el cacique metodista Fidencio González, rico ranchero de San Pedro Huazalingo, se lanzaba con sus peones a la insurrección, mientras en Cuicatlán, Oaxaca, el pastor Victoriano D. Báez se unía como pagador de tropas al movimiento encabezado por el ingeniero Ángel Barrios.[65] Incluso en el Morelos zapatista, el distrito liberal de Jojutla, donde existían congregaciones metodistas desde el principio de la década de 1880, se levantaba en armas el pastor José Trinidad Ruiz.

Como lo ha notado François Xavier Guerra, las regiones de levantamientos corresponden a las periferias del México central.[66] El centro del país, pero ante todo el Bajío, católico, fueron campos de pocos movimientos. Más bien fueron estas regiones de antigua pedagogía liberal, donde habían surgido las asociaciones liberales y entre ellas las sociedades protestantes, las que participaron de la revolución maderista. La prensa protestante, al entrar Madero en la ciudad de México a principios de junio, después de la salida de Díaz del país, veía en él al triunfo revolucionario, de las ideas liberales radicales y el acceso del pueblo nuevo a la vida política. Para las sociedades protestantes, el trabajo de ilustración, educación y moralización debía seguir, esta vez para ensanchar la base política del movimiento democrático y para permitir que los militares dejaran lugar al pueblo cívico.

Conclusión

La disidencia religiosa protestante tiene sus raíces en el liberalismo radical posterior a las Leyes de Reforma, cuya estrategia política fue la confrontación con la Iglesia católica. Por lo tanto las sociedades protestantes, si bien fueron respalda-

[64] "Un protestante revolucionario", en *EP*, 15 de mayo de 1911, p. 1; *EF*, 23 de junio de 1911, p. 396; *EF*, 17 de noviembre de 1911, p. 733.

[65] Mendoza Vargas, 1960, p. 16; *AIMEM*, 1911, p. 31; Guerra, 1986, t. II, pp. 175, 295; *EM*, 1 de enero de 1949, p. 67; *AIMEM*, 1911, p. 27.

[66] *GP*, 13 de octubre de 1911, p. 1; Womack, 1980, pp. 55, 79; *ACI*, 1 de septiembre de 1889, p. 133; *ACI*, 15 de diciembre de 1895, p. 199; *ACI*, 9 de febrero de 1905, p. 50; Guerra, 1986, t. II, p. 297.

das por organizaciones misioneras estadunidenses, se desarrollaron en continuidad con las sociedades religiosas reformistas anteriores a la llegada de los misioneros estadunidenses. Con el apoyo económico y organizativo misionero, los dirigentes religiosos liberales radicales pudieron ampliar las redes de congregaciones a favor del régimen político liberal radical de Sebastián Lerdo de Tejada. A partir de 1877, estando ya las riendas del gobierno en manos de Porfirio Díaz y la estructura de un liberalismo conservador, estas sociedades protestantes reforzaron las redes liberales radicales de resistencia al liberalismo conservador, en particular en regiones rurales de antigua pedagogía liberal y de oposición a los centros de poder estatales.

El régimen de Porfirio Díaz fue un sistema político de compromiso con la Iglesia católica y las comunidades rurales tradicionales por medio de una política de conciliación de intereses que reforzó las pautas tradicionales de control político, favoreció las reelecciones y el acaparamiento del poder por una clase política ligada con lazos personales a Porfirio Díaz. Las sociedades protestantes, al contrario, defendieron el respeto absoluto a la Constitución y a las Leyes de Reforma, atacaron la política de conciliación y promovieron prácticas democráticas tanto en sus congregaciones, que se volvieron verdaderos laboratorios donde los valores modernos se inculcaban, como por la actuación pública de sus dirigentes en los actos liberales radicales. Esta pedagogía liberal las llevó a aliarse con el liberalismo radical de oposición y a participar en el frente liberal radical que se perfiló a partir de 1895 por la iniciativa del Grupo Reformista y Constitucional. Cuando en 1901 surgió un liberalismo radical, organizado en un frente político en el sentido moderno de la palabra, vale decir ya no como mera asociación de sociedades de ideas —protestantes, masónicas, espiritistas y clubes políticos—,[67] las sociedades protestantes siguieron su participación en este frente liberal radical. Una minoría acompañó al magonismo pero

[67] Para la noción de "sociedad de idea" véase la obra de François FURET, *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980 (1a. ed., 1978), traducción de Arturo R. Firpo, pp. 209-255.

la mayoría, por rehusar el recurso de las armas, se afilió al antirreeleccionismo en cuanto lucha política pacífica, en la legalidad.

Al agotarse los recursos legales en julio de 1910, estas redes religiosas protestantes fueron unas de las bases de la revolución maderista, especialmente en Chihuahua, Tabasco, la Huasteca hidalguense y el centro sur del estado de Tlaxcala. Su participación se explica porque, a lo largo del porfiriato, estas sociedades protestantes habían sido un núcleo de formación de un pueblo moderno, ultraminoritario, que fundaba la soberanía en el ejercicio de los derechos cívicos y religiosos por los ciudadanos de una república, a la cual la revolución restituía sus derechos violados continuamente por el antiguo régimen que, si bien había tenido una cara moderna, había mantenido hasta entonces las antiguas estructuras corporativistas de control social. Para las sociedades protestantes era en el individuo donde debía residir la soberanía del pueblo. Eso implicaba romper con las comunidades naturales y las tradiciones históricas religiosas que encerraban al sujeto en una totalidad que no podía haberse escogido. Fundar la libertad política en la libertad cívica era la gran reivindicación de estos liberales radicales, para quienes era fundamental combatir el principal sostén de los valores políticos tradicionales que negaban el acceso del pueblo como conjunto de individuos al ejercicio de sus derechos, la Iglesia católica romana. En este sentido las sociedades protestantes fueron la cara religiosa del radicalismo liberal, cuyo extremo se encontraba en el ateísmo y agnosticismo del anarcosindicalismo, difícilmente aceptable en sectores sociales rurales en transición hacia la modernidad, que aún no podían prescindir de una comprensión religiosa del mundo y del sujeto social. Por lo tanto, las sociedades protestantes fueron un espacio necesario para vincular estos sectores a la lucha política moderna secularizada e inaugurada con el triunfo de Madero, cuya expresión principal sería la Constitución de 1917.

SIGLAS Y BIBLIOGRAFÍA

AGN Archivo General de la Nación, México, D.F. Ramo *Secretaría de Gobernación*, Sección "Libertad de Cultos", correspondencia 1871-1886.

AGRE Archivo General de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, D.F., *Archivo Hermanos Flores Magón* (LE 919), cartas y listas de suscriptores a *Regeneración* (1905-1906).

AIMEM *Actas de las conferencias anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México*, Imprenta Metodista, México, 1885-1911.

CPD *Colección Porfirio Díaz*, Universidad Iberoamericana, México, D.F.

CEHMC Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, D.F., *Fondo Bernardo Reyes*, FBR, número DLI, Carpetas 33 a 39, años 1901 a 1909, recopilación de Josefina Moguel.

PCBFM-*MCR* Archivo de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos de América, Sociedad Histórica Presbiteriana, Philadelphia, Pensylvania, *Correspondence and Reports 1871-1911*.

Periódicos citados:

ACI *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, D.F.
AE *La Antorcha Evangélica*, Zacatecas, Zac.
AV *El Amigo de la Verdad*, Puebla, Pue.
BM *El Boletín Masónico*, México, D.F.
DH *El Diario del Hogar*, México, D.F.
DO *El Diario Oficial*, México, D.F.
EB *La Estrella de Belén*, México, D.F.
EC *El Constitucional*, México, D.F.
EE *El Estandarte*, San Luis Potosí.
EF *El Faro*, México, D.F.
EI *El Imparcial*, México, D.F.
EM *El Evangelista Mexicano*, México, D.F.
EN *El Nigromante*, México, D.F.
EP *El País*, México, D.F.
ET *El Testigo*, Guadalajara.
FED *El Federalista*, México, D.F.
GA *El Grano de Arena*, Morelia.
GP *El Grito del Pueblo*, Orizaba, Veracruz.
HA *El Hijo del Ahuizote*, México, D.F.
LP *La Patria*, México, D.F.

MC	*El Mundo Cristiano*, México, D.F.
MH	*The Missionary Herald*, Boston, EUA.
MR	*El Monitor Republicano*, México, D.F.
OE	*La Ofrenda Escolar*, San Luis Potosí.

ADAME GODDARD, Jorge

1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 273 pp.

AGUILAR CAMÍN, Héctor

1977 *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 450 pp.

ALCALÁ ALVARADO, Alfonso

1984 "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo V, México, Cehila-Ediciones Paulinas, pp. 231-287.

ALMADA, Francisco

1955 *Resumen de historia del Estado de Chihuahua*, México, Libros Mexicanos.

1964 *La Revolución en el Estado de Chihuahua*, tomo 1, México, INHERM, 382 pp.

AZAOLA GARRIDO, Elena

1982 *Rebelión y derrota del magonismo agrario*, México, Sep/80. 314 pp.

BALDWIN, Deborah Jô

1979 "Variation within the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution", tesis de doctorado, Chicago, The University of Chicago, 403 pp.

BEEZLEY, William H.

1973 *Insurgent Governor Abraham Gonzalez and the Mexican Revolution in Chihuahua*, Lincoln: University of Nebraska Press.

BULNES, Francisco

1905 *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, Antigua Imprenta de Murguía.

BUTLER, William

1892 *Mexico in Transition from the Power of Political Romanism*

to Civil and Religious Liberty, Nueva York, Hunt and Eaton.

BUVE, Raymond Th.

1972 "Protesta de obreros y campesinos durante el porfiriato, unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este del México central", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (13), pp. 1-20.

1984 "El movimiento revolucionario de Tlaxcala (1910-1914), sus orígenes y desarrollo antes de la gran crisis del año 1914 (la rebelión arenista)", en *Anuario de Humanidades, Universidad Iberoamericana*, tomo VII, México, pp. 141-182.

CASE, Alden Buell

1917 *Thirty Years with the Mexicans in Peace and Revolution*, Nueva York, Fleming and Revell, 285 pp.

CASTILLO, Porfirio del

1953 *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución*, México, Imprenta Zavala, 319 pp.

COCKROFT, James D.

1978 *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*, traducción de María Eunice Barrales, México, Siglo XXI Editores.

COFFIN, José

1980 *El General Gutiérrez*, México, Consejo Editorial del Gobierno de Tabasco, 1980 (1a. ed. México, *El Faro*, 1912), 188 pp.

Colegio de San Juan Nepomuceno

1886 *Colegio de San Juan Nepomuceno, Saltillo, Coahuila, México Programa de Filosofía*, Saltillo, Tipografía La Perla Fronteriza, 10 pp.

COSÍO VILLEGAS, Daniel, coord.

1965 *El Porfiriato. La vida económica,* en *Historia Moderna de México*, Hermes. 2 tomos.

CHÁVEZ, José María

1856 *Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado El Apocalipsis o revelación de un sans culotte*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 114 pp.

DÍAZ, Lilia

1977 "El liberalismo militante", en *Historia General de México*,

tomo 3, México, El Colegio de México, pp. 85-162.

DWIGHT, Henry O.

1892 *The Blue Book of Missions for 1907*, Nueva York, Funk and Co., 1907.

EATON, James D.

1911 "The Story of General Orozco, a Hero of the Mexican Revolution 1910-1911", en *The Congregationalist and Christian World*, 26 de agosto, p. 287.

ESTRADA, Roque

1912 *La Revolución y Francisco I. Madero, primera, segunda y tercera etapas*, Guadalajara, Taller de la Imprenta Americana, 502 pp.

GÁMEZ, Atenedoro

1960 *Monografía histórica sobre la génesis de la Revolución en el Estado de Puebla*, México, INHERM, 210 pp.

GARCÍA CANTÚ, Gastón

1980 *El socialismo en México, siglo XIX*, 3a. ed. México, Era. 351 pp.

GARCÍA DÍAZ, Bernardo

1981 *Un pueblo fabril del porfiriato, Santa Rosa, Veracruz*, México, Sep/80. 167 pp.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1956 *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, Talleres Gráficos de la Nación, 249 pp.

1957 *El Porfiriato. La vida social, en Historia Moderna de México*, Daniel Cosío Villegas, coordinador, México, Hermes, 979 pp.

1970 *Las huelgas textiles en el Porfiriato*, Puebla, Editorial José María Cajica, 404 pp.

GRACIA, Ezequiel M.

1961 *Los tlaxcaltecas en la etapa revolucionaria 1910-1917*, Tlaxcala, s.e.

GUERRA, François-Xavier

1986 *Le Mexique, de l'ancien régime á la Révolution*, París, L'Harmattan, 2 tomos, 247 y 543 pp.

HALE, Charles A.

1985 "El gran debate de libros de texto en 1880 y el krausismo en México"; en *Historia Mexicana*, vol. XXXV: 2 pp. 275-298.

KATZ, Friedrich

1980 *La servidumbre agraria en México en la época-porfiriana*, México, Era, 115 pp.

KNIGHT, Alan

1985 "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)", en *Historia Mexicana*, vol. XXXV:1 (137) (julio-sept.), pp. 59-91.

MADERO, Francisco I.

1909 *La sucesión presidencial en 1910. El Partido Nacional Democrático*, San Pedro, Coahuila.

MEJÍA ZÚÑIGA, Raúl

1962 *Moisés Sáenz, educador de México*, Monterrey, Impresiones, S.A., 164 pp.

MENDOZA VARGAS, Eutiquio

1960 *Gotitas de placer y chubascos de amargura, memorias de la Revolución mexicana en las Huastecas*, México, 1960, 150 pp.

MENESES MORALES, Ernesto

1983 *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911*, México, Porrúa, 787 pp.

MEYER, Jean

1985 *El catolicismo social en México hasta 1913*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (1a. ed. en *Christus*, noviembre de 1979, pp. 33-40).

MEYER, Michael C.

1984 El rebelde del norte, Pascual Orozco y la Revolución, traducción de Carolina Espejel Sherman, México, UNAM. 197 pp.

OBER, Frederick A.

1888 *Travels in Mexico and life among the Mexicans*, Boston, Estes and Lauriat, 732 pp.

OCAMPO, Melchor

1958 *La religión, la iglesia y el clero*, México, Empresas Editoriales, 237 pp.

OSUNA, Andrés

1943 *Por la escuela y por la Patria*, México, Casa Unida de Publicaciones, 318 pp.

PADUA, Cándido Donato

1941 *El movimiento revolucionario de 1906 en el sur de Veracruz. Relación cronológica de las actividades del PLM en los excañón de Acayucan, Minatitlán, San Andrés Tuxtla, y el centro del país*, Tlalpan (1a. ed. 1936), 196 pp.

PEÑA SAMANIEGO, Heriberto

1975 *Río Blanco, el Gran Círculo de Obreros Libres y los sucesos del 7 de enero de 1907*, México, CEHSMO.

PÉREZ LUGO, José

1926 *La cuestión religiosa en México. Recopilación de leyes, disposiciones legales y documentos para el estudio de este problema político en México*, México.

PLANCHET, Regis

1906 *La cuestión religiosa en México o sea la vida de Benito Juárez*, Roma, Librería Pontificia, 319 pp.

1928 *La intervención protestante en México y Sud América.*

Roma y el Evangelio

1876 *Roma y el evangelio, estudios Filosófico-religiosos, teórico-prácticos publicados por el círculo cristiano espirita de Lérida y reimpreso por el círculo espirita "Buena Esperanza" de Monterrey*, Monterrey, A. Lagrange y hermanos.

ROSS, William

1922 *Sunrise in Aztec Land*, Richmond, Va., Presbyterian Committee of Publications, p. 110.

SAEZ, Carmen

1986 "La Libertad, periódico de la dictadura porfirista", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVIII, núm. 1 (enero-marzo de 1986), pp. 217-236.

SCHRYER, Franz Josef

1979 "A Ranchero Economy in Northwestern Hidalgo, 1880-1920", en *Hispanic American Historical Review*, pp. 418-443.

1983 "From rancheros to pequeños propietarios: agriculture, class structure and politics in the Sierra de Jacala, México", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (34) (junio), pp. 41-58.

SIERRA, Justo

1940 *Evolución política del pueblo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica.

SINKIN, Richard N.

1979 *The Mexican Reform 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*, Austin, Texas, University of Texas Press, 263 pp.

SORDO CEDEÑO, Reynaldo

1983 "Las sociedadess de socorros mutuos, 1867-1880", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIII:1 (129) (jul.-sep.), pp. 72-96.

TARACENA, Alfonso

1981 *Historia de la Revolución en Tabasco*, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco.

Tercer censo de población

1918-1920 *Tercer censo de población de los Estados Unidos Mexicanos, verificado el 27 de febrero de 1940*, México, Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda.

WOMACK, John Jr.

1980 *Zapata y la Revolución mexicana*. México, Siglo XXI Editores, 443 pp.

ZEA, Leopoldo

1968 *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZORRILLA, Luis G.

1969 *Historia de las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y México*, tomo 1, México, Porrúa.

LA ENCÍCLICA RERUM NOVARUM Y LOS TRABAJADORES CATÓLICOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO (1891-1913)

Manuel CEBALLOS RAMÍREZ*
El Colegio de México

HACIA FINALES DEL SIGLO XIX el movimiento socialista europeo, que parecía haber terminado con el fracaso de la Primera Internacional en 1876, volvió a tomar impulso bajo la dirección del socialismo francés y, sobre todo, de la socialdemocracia alemana. El resultado fue la fundación de la Segunda Internacional en 1889. Dos años después, la Iglesia católica reconoció oficialmente la importancia y trascendencia del movimiento socialista con la Encíclica *Rerum Novarum* del Papa León VIII. Este reconocimiento de ninguna manera significaba la aprobación, pero sí el empeño de la Iglesia por participar en los problemas sociales de su tiempo, guiar a los católicos que antes de 1891 se habían preocupado —sobre todo en Europa— por la llamada cuestión social y despertar a los que hasta entonces —como en México— no habían advertido la fuerza del socialismo.

La Encíclica llamaba la atención del pensamiento cristiano sobre nuevos aspectos de la vida social, y por vez primera esto se planteaba en un documento interesado por los problemas sociales suscitados por la Revolución Francesa y las revoluciones industriales. Aunque los papas anteriores, Benedicto XIV

* Deseó expresar mi agradecimiento a la doctora Clara E. Lida por su valiosa ayuda en la elaboración de este artículo y a la profesora Marta E. Venier por sus atinadas observaciones.

y Pío IX, también se habían ocupado de esos problemas, lo habían hecho a partir de un pensamiento eminentemente apologético y, desde luego, condenando la racionalidad económica y política modernas. León XIII, en cambio, aceptaba, aunque con cautela, algunos planteamientos de esa racionalidad. Si bien el texto de León XIII no dejaba de ser un texto moderado y conservador, y por lo tanto opuesto al liberalismo y al socialismo, su valor principal radicó en haber movilizado a muchos católicos hacia la "cuestión social". El documento es conservador pues se fundamenta en la doctrina escolástica del bien común y del corporativismo, y la aplica a la situación social. Precisamente por este predominio de la escolástica sobre un análisis concreto de una realidad nueva, es excesivamente doctrinal. Esto es lo que seguramente hizo pensar a George Lichtheim que León XIII sentaba una doctrina que sólo podía alarmar a los patronos más cerriles de los países latinos.[1] Sin embargo, según F. Urbina, la aprobación del Papa a las asociaciones profesionales, es decir a los sindicatos, causó gran escándalo en la burguesía católica,[2] e incluso se dice que el líder del socialismo francés, Jean Jaurés, llegó a escribir que se trataba de un programa socialista.[3]

Por otra parte, como lo ha señalado Roger Aubert, el historiador debe situar un documento del magisterio eclesiástico, dentro de los límites hermenéuticos que le imponen las circunstancias temporales (políticas, sociales, económicas) y conceptuales en las cuales se elabora.[4] Tanto los apologistas como los opositores de los textos pontificios tienden a ignorar frecuentemente este criterio y, las más de las veces, exigen de ellos algo que nunca intentaron declarar. Es por esto que, al hablar de la *Rerum Novarum*, se hace necesario colocarla en primer lugar en su contexto temporal. En 1891, aún no resulta del todo la

[1] LICHTHEIM, 1970, p. 221, nota 7. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

[2] URBINA, 1978, p. 26.

[3] CHENU, 1979, p. 15.

[4] AUBERT, 1970, p. 109 y *passim*.

cuestión romana,[5] el Papa no podía más que tomar una posición conservadora e intermedia, pues no estaba en condiciones de optar ni transigir con quienes habían destruido el antiguo régimen —en concreto el liberalismo y el socialismo—, y puesto que la Iglesia había sido una de las más afectadas en esta destrucción, debía trazar un camino diferente.

En segundo lugar, la idea de corporativismo privaba sobre la de contradicción de clases; vale decir, que todavía la racionalidad socialista no se expresaba en términos comprensibles a la racionalidad escolástica que era la que entonces dominaba en la Iglesia. Lo más lógico para el Papa y todos los católicos sociales era el regreso a la estructura gremial fundamentada en la doctrina católica, cuyo ideal de organización se encontraba en la Edad Media. Es por esto que, cuando el Papa pedía el entendimiento entre el capital y el trabajo, no lo hacía dentro de un contexto liberal burgués, sino en un contexto filosófico del bien común. De la misma forma, cuando el Papa hablaba del derecho a la propiedad privada, lo hacía desde una perspectiva que M. D. Chenu califica de *paysanne*, y en la cual no tuvo en cuenta el cambio operado por el trabajo industrial en la posesión de los medios de producción.[6] Por otra parte, la *Rerum Novarum* es sólo el primer hito en el proceso del pensamiento social católico que, visto desde una perspectiva actual, permitirá aportaciones posteriores, sobre todo a partir de cierta aceptación de la racionalidad socialista por Juan XXIII y Paulo VI, y de la conversión de la "doctrina social" de la Iglesia, en "enseñanza social" a partir del Concilio Vaticano II.[7]

[5] Con el nombre de cuestión romana se denominaba el problema de la pérdida de los Estados pontificios y la instauración de Roma como capital del Estado italiano en 1871; veinte años después el asunto todavía era muy discutido por la prensa católica, sin exceptuar la mexicana.

[6] CHENU, 1979, p. 40 y ss.

[7] El cambio entre doctrina y enseñanza responde a que "el mundo no está hecho para la Iglesia, que le aportaría doctoral y autoritativamente los modelos de su construcción y las leyes de su transformación

Es en este contexto que estudiaré, en las páginas siguientes, las reacciones que la *Rerum Novarum* provocó cuando se publicó en la ciudad de México, y describiré las acciones social-católicas (como las calificaron los católicos de principios de siglo) que promovió la llegada de la Encíclica. La investigación se basa en el análisis de la hemerografía católica capitalina y en la descripción de las organizaciones católicas de trabajadores de la ciudad de México durante las dos últimas décadas del Porfiriato y los primeros años de la Revolución.

Catolicismo y Porfiriato

Según el padre Cuevas, durante los diecinueve primeros años del Porfiriato (1876-1895) se reprochó a la Iglesia católica mexicana su pasividad, porque una jerarquía amedrentada y un clero pusilánime perdieron la oportunidad de rehacerse después de los embates de las Leyes de Reforma.[8] Aunque Cuevas trató de desmentir la acusación, ésta no carecía de fundamentos. Si se compara la actividad desarrollada por la jerarquía y por los seglares católicos en el primer decenio del siglo XX, con la actividad de los primeros años del Porfiriato, se percibe una gran efervescencia entre los católicos, en diferentes campos, durante aquel primer decenio del nuevo siglo.

El punto de partida de este resurgimiento se sitúa a lo largo de la última década del siglo XIX. Para ese momento, el régimen porfiriano se mostró más tolerante con los católicos y menos receloso de su participación activa en la sociedad, a pesar de las frecuentes críticas que la prensa católica había lanzado contra la administración de Díaz.[9] Por otra parte, dos aspectos importantes influyeron en la vida de la Iglesia mexicana: primero el cambio de régimen arzobispal en la ciu-

---

[doctrina], sino que la Iglesia está hecha para el mundo, que es el lugar en que existe y que, en su autogestión, le aporta los materiales de su empresa de divinización [enseñanza]". CHENU, 1980, p. 534.

[8] CUEVAS, 1942, p. 409.

[9] ADAME, 1981, p. 108 y *passim*.

dad de México, pues al morir en 1891 Pelagio Antonio Labastida, acendrado monarquista que fue regente del Imperio, ocupó la sede Próspero María Alarcón, quien se mostró más moderado y nacionalista; en segundo lugar, la renovación de la administración católica en México con la creación de siete obispados y tres arzobispados.[10] A estos factores internos, habría que añadir el del impacto que les produjo a muchos católicos en México, el pensamiento social de León XIII. Éste influyó de manera determinante en el comportamiento del catolicismo mexicano y en la forma peculiar de su desarrollo.

El Papa publicó la Encíclica *Rerum Novarum* en mayo de 1891, y a partir de esa fecha se notó entre los católicos mexicanos una gradual toma de conciencia por los problemas sociales. La impresión que este documento provocó en Europa no fue igual a la que suscitó en México. Allá llegó después de que el movimiento socialista había dejado sentir sus efectos, cuando la Iglesia no tenía más remedio que aceptarlo. Aquí la Encíclica llegó sobre todo a despertar la conciencia de los católicos a los problemas planteados por la cuestión social. Por otra parte, el cambio incitado por la *Rerum Novarum* en la Iglesia mexicana fue lento y con cierto lastre de pasividad; pero no por eso se dejó de notar la diferencia entre el católico de principios del Porfiriato y el de los últimos años del periodo. De un tipo de católico tradicionalista, apolítico e inactivo, se pasó a un tipo de católico moralizador, activista y emprendedor, con conciencia de ofrecer la solución a los problemas sociales de su tiempo mediante la implantación de los preceptos pontificios. Un católico que se reconocía a sí mismo como "católico social", y que llegó a pensar en la obligación de ingresar a este movimiento de renovación cristiana de la sociedad bajo pena de pecado.[11]

[10] De 1867 a 1910 fueron erigidas doce diócesis; más de la mitad de ellas en la década de 1890 a 1900; éstas fueron: Cuernavaca, Chihuahua, Saltillo, Tehuantepec y Tepic en 1891. Campeche en 1895 y Aguascalientes en 1899. Véase GUTIÉRREZ CASILLAS, 1974, p. 336.

[11] Es significativa una nota inédita que se localiza en el ASSM, y que cuestiona en términos de pecado mortal la obligatoriedad de la

Antes de los años noventa, los católicos guiaron sus acciones sociales casi exclusivamente por la doctrina de la caridad hacia el prójimo;[12] a partir de la *Rerum Novarum* las guiaron también por la doctrina propia del catolicismo social. Este último trataba de orientar a los católicos, en tanto que miembros de la Iglesia, a la participación en organizaciones de tipo social que rebasaran el carácter piadoso o intraeclesial, y que se orientaran hacia la acción directa sobre la comunidad: prensa, escuela, teatro, partidos políticos, organizaciones de trabajadores. Este catolicismo social estuvo inspirado en la tentativa de trazar una tercera vía en la organización de la sociedad, que al margen del liberalismo o del socialismo se pudiera sustentar en una doctrina católica. Se aspiraba así, a competir con las instituciones seculares mediante una sólida organización de instituciones católicas paralelas. Aunque por tratarse de una religión de salvación, personal y comunitária, el cristianismo siempre implicó una dimensión social; es a partir del siglo XIX y sobre todo de la *Rerum Novarum* cuando se puede hablar de una "doctrina social católica" estructurada.

Para finales del siglo, se pueden distinguir dos momentos en el proceso del catolicismo mexicano. El primero corresponde a los últimos años del siglo XIX en los cuales la acción social de los católicos es más bien filantrópica, asociacionista, y de poca proyección social. Aunque consideraban que debían acatar las directrices de León XIII y atender a la cuestión social, su preocupación no parece pasar de simples cambios en las

---

pertenencia a alguna de las organizaciones social católicas. ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, México, 14 de junio de 1909.

[12] GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, p. 360. Algunas organizaciones católicas anteriores a esa fecha prosperaron considerablemente, inspiradas en la doctrina de la caridad como la Sociedad Católica o las Conferencias de San Vicente de Paúl. También las fundaciones de religiosas mexicanas respondieron a esa mentalidad como: las Josefinas (1872) las Guadalupanas (1878); las Hermanas de los pobres (1884); las Siervas del Corazón de Jesús y de los pobres (1885) y las Siervas de los pobres (1890). Véase CIRM, 1962, pp. 52, 54, 72, 143, 144 y *passim*.

costumbres de la Iglesia. Esta primera etapa más bien parece un momento de transición entre el catolicismo caritativo anterior a la Encíclica y el catolicismo social que vino después. El segundo momento hay que situarlo a principios del nuevo siglo, cuando los católicos tomaron más conciencia de su responsabilidad en las cuestiones sociales.

Los problemas sociales planteados por el comportamiento de la economía porfiriana fueron, al parecer, la coyuntura que llevó a los católicos a dar una respuesta propia a esos problemas. Varios factores influyeron en esto: el incremento demográfico en las ciudades creó una superabundancia de fuerza de trabajo con el consiguiente abaratamiento de la mano de obra.[13] En 1897 se alcanzó uno de los niveles más altos en el ingreso de los obreros, pero hacia 1907 su poder adquisitivo había disminuido y se habían reducido los jornales.[14] Además, el aumento de la concentración de la tierra en las haciendas y la explotación cada vez más intensiva de la mano de obra proletarizó más al campesino. Por otra parte, es necesario añadir a todo esto el proceso de descomposición del artesanado: sastres, tipógrafos, canteros, carpinteros, con la abolición de la alcabala en 1896, sufrieron el golpe más fuerte a su economía; este impuesto era el último baluarte que les servía de defensa frente a la introducción de manufacturas extranjeras.[15] Surgió así un numeroso grupo de trabajadores y obreros que no eran sino artesanos proletarizados, con sus consiguientes problemas sociales y económicos.

[13] Entre 1877 y 1910 la ciudad de México aumentó más del 50%, Monterrey más del 460% y Veracruz aún más. *Estadísticas económicas*, pp. 7-9. Véase también DAVIES, 1972, p. 482 y *passim*.

[14] Durante los primeros siete años del siglo los precios de algunos artículos básicos aumentaron considerablemente; en los tres años siguientes, la sequía fue motivo de que muchas cosechas se perdieran. COATSWORTH, 1976, p. 185.

[15] En 1895, por ejemplo, había en México 41 mil sastres y 19 mil obreros textiles; en 1900 los sastres habían disminuido a 26 mil y los obreros habían ascendido a la misma cifra; en 1910, 8 mil sastres rivalizaban con 32 mil obreros textiles. HART, 1980, p. 117.

Hacia principios de siglo, los católicos se encontraron en un momento favorable para desarrollar sus actividades, pues por un lado la *Rerum Novarum* los impulsaba a intervenir en "la solución de la cuestión social" y, por el otro, los problemas sociales del Porfiriato eran una ocasión propicia para implantar el pensamiento de León XIII. Aunque ya existían intentos locales "de acción social", iniciaron sus actividades nacionales con la celebración del Congreso Católico de Puebla (1903). A este primer Congreso le siguieron otros tres: Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909). Además, hubo también tres Congresos Agrícolas: dos en Tulancingo (1904-1905) y uno en Zamora (1906). A imitación de las Semanas Católicas europeas, en México se celebraron cuatro Semanas Católicas Sociales: una en León (1908), dos en la ciudad de México (1910-1911) y una en Zacatecas (1912).[16] Se propagó la organización de Círculos Católicos de Obreros, que en 1908 formó una primera Unión, y más tarde una Confederación Nacional; estos Círculos hicieron dos grandes reuniones que llamaron "Dietas", una en México (1911) y otra en Zamora (1913). Surgieron además grupos católicos de auxilios mutuos y cajas de ahorro, en particular las Cajas Raifeissen promovidas por Miguel Palomar y Vizcarra. Aparecieron también agrupaciones intelectuales como los Centros de Estudios Sociales León XIII de México y Guadalajara, y el Centro Ketteler de la Unión Católica Obrera. Se fundaron también organizaciones de liderazgo obrero como los Operarios Guadalupanos (1909) cuyo centro estaba en Tulancingo.[17] No faltaron tam-

[16] BRAVO UGARTE, 1962, pp. 407-408; MÁRQUEZ MONTIEL, 1958, p. 39; MEYER, 1981a, p. 150. Aunque hay ligeras variantes entre estos autores con respecto a los nombres o fechas, en lo esencial parecen coincidir.

[17] Esta organización reunía a profesionistas y sacerdotes; se proponía difundir los Círculos Obreros. Fue fundada por el médico hidalguense José Refugio Galindo en 1909, y no en 1905 como generalmente se asegura. Véase la aclaración sobre la fecha de fundación que el propio Galindo introduce al final de un artículo del P. E. de la Peza, S. J., "La Democracia Cristiana", febrero de 1913.

poco las publicaciones de estas organizaciones como *El Grano de Mostaza*, *La Democracia Cristiana*, *El Obrero Católico*, *Restauración*; los periódicos católicos capitalinos *La Voz de México*, *El Tiempo* y *El País*; además de otras publicaciones de provincia. Por otra parte, las escuelas católicas se multiplicaron a lo largo de todo el territorio a consecuencia, sobre todo, de la llegada de numerosas congregaciones religiosas extranjeras que habían establecido escuelas, imprentas, orfanatorios y talleres de artes y oficios. Por último, los católicos se lanzaron también a participar directamente en los problemas políticos, cuando en 1909 fundaron el Círculo Católico Nacional que, a imitación de los partidos católicos europeos, trató de intervenir en la efervescencia electoral del momento; más tarde, en 1911, se convirtió en el Partido Católico nacional.

Este movimiento católico social estuvo dirigido por quienes quisieron implantar en México las ideas que habían tomado de la *Rerum Novarum* y de escritores europeos. Resalta sobre todo el nutrido grupo de seglares que se comprometió con este movimiento: periodistas como Victoriano Agüeros, Trinidad Sánchez Santos y José López Portillo y Rojas; profesionistas como J. Refugio Galindo, Carlos A. Salas López, Tomás Iglesias, Salvador Moreno Arriaga, Miguel Palomar y Vizcarra, Rafael Linares. Entre los sacerdotes se distinguieron Francisco Orozco Jiménez y José Mora del Río, ambos futuros arzobispos de las dos arquidiócesis más importantes, Guadalajara y México; además Antonio Correa, José M. Troncoso, Arnulfo Castro y Alfredo Méndez Medina.[18]

Es así como confluyen, por un lado, la decadencia paulatina del Porfiriato y, por otro, la acción social de los católicos.

[18] Aunque los tres últimos sacerdotes nombrados pertenecían a órdenes religiosas —el primero era josefino y los otros dos jesuitas— no parece haber una atención específica en este momento de algún instituto religioso —exceptuando los dedicados a las escuelas— al catolicismo social. Sin embargo, sí es notoria la dedicación de los jesuitas y de los llamados "piolatinos" (sacerdotes diocesanos formados en el Seminario Piolatino de Roma, por los jesuitas) a las organizaciones propias del catolicismo social.

El tipo de respuesta que éstos dieron a los problemas planteados por esta decadencia estuvieron inspirados y apoyados en la *Rerum Novarum*. Sus conclusiones y estudios hablan el lenguaje de la Encíclica, sus organizaciones están regidas por ella, sus proyectos buscan cumplir con los propósitos de León XIII. Las soluciones que sugieren para los problemas nacionales las obtienen del pensamiento papal, si bien tratan de adaptarlas a las necesidades mexicanas: salario individual y familiar íntegro y en efectivo; jornada de 7, 8 o 9 horas; higienización de las fábricas y viviendas de los trabajadores; conservación y fomento de la pequeña propiedad indígena; elevación del jornal; armonía de intereses entre el capital y el trabajo.[19]

LA *Rerum Novarum* EN LA CIUDAD DE MÉXICO

A partir de mediados de mayo de 1891 los temas que ocuparon a la prensa católica capitalina estuvieron dominados por las preocupaciones sociales de la *Rerum Novarum*, y por la gravedad de los problemas a los que la Encíclica se enfrentaba, ya que, como decía *La Voz de México*

> agítase hoy en el mundo una cuestión fundamental que sirve de fondo a todas las otras cuestiones que dividen a los hombres y respecto de la que las demás son únicamente como consecuencias que se desprenden de un principio... esa cuestión de carácter universal y de importancia incalculable es la que ha más de un siglo está planteada en términos que cada día son más claros y precisos... podemos llamarla propiamente la cuestión social porque envuelve la suerte de toda la sociedad humana.[20]

Durante los meses posteriores a la promulgación de la Encíclica, los dos principales periódicos católicos de la capital,

[19] BRAVO UGARTE, 1962, p. 408. Incluso algunas de estas proposiciones de los católicos sociales sirvieron a Andrés Molina Enríquez para afirmar sus tesis. Véase MOLINA ENRÍQUEZ, 1979, pp. 169-173 y *passim*.

[20] *La Voz de México*, 2 de julio de 1891.

El Tiempo y *La Voz de México*, publicaron diversos artículos sobre esta "terrible cuestión social", como la calificó el corresponsal romano de uno de ellos. En diferentes secciones de ambos diarios aparecieron artículos sobre este tema: editoriales, reseñas, noticias, circulares de prelados nacionales o extranjeros, cartas de corresponsales y telegramas.[21] Este asunto de la cuestión social fue tratado con gran detenimiento por los periódicos católicos de la ciudad. Discutieron el papel del Estado y la religión en este problema, la función de las corporaciones, el derecho de asociación, el problema de la propiedad, el trato y educación que es necesario dar a los obreros. No se olvidaron disputar con sus colegas liberales ni criticar las soluciones socialistas. La celebración del Congreso socialista de Bruselas, por ejemplo, les dio la oportunidad de extenderse en la crítica al socialismo, y, de paso, alabar y poner como modelo los Congresos católicos de Malinas y Friburgo y las peregrinaciones de obreros católicos franceses a Roma organizadas por León Harmel.[22]

Otro de los temas de que se ocupó la prensa católica de la ciudad fue la celebración del día internacional del trabajo.

[21] Teniendo en cuenta ambos periódicos, del 15 de mayo al 31 de diciembre de 1891, aparecieron 49 artículos directamente relacionados con la *Rerum Novarum*; 39 sobre la cuestión social; 22 sobre la participación política de los católicos; 9 sobre el catolicismo social internacional; 8 sobre temas sociales polémicos; y 11 sobre temas afines a los problemas sociales. Un total de 138 artículos publicados en 30 semanas. El promedio es de algo más de dos artículos por semana en cada periódico —eran diarios exceptuando los lunes— o sea cuatro artículos semanales en los dos principales periódicos católicos de la ciudad. Aunque desconozco el tiraje y la popularidad de estos periódicos, la cantidad de artículos no me parece despreciable. Lo que sí me parece sintomático es la escasa influencia que en la práctica dichos artículos ejercen sobre los católicos capitalinos; habría que esperar más de diez años para que empezaran a actuar en forma sistemática. Por ahora sólo se nota una actitud apologética, muy de la época, y una gran distancia entre las ideas y la práctica. Es posible que la *Rerum Novarum* resultara demasiado novedosa como para movilizarlos de inmediato.

[22] *La Voz de México*, 3 de octubre de 1891; ROPS, 1962, p. 173 ss.

Dos años antes, la Segunda Internacional había acordado que el primero de mayo debía celebrarse en todo el mundo.[23] Aunque en México no se celebró sino hasta 1913, no se dejó de hablar de esa "fecha temible del primero de mayo pues aun se manifiestan en distintas naciones los sacudimientos de la gran masa obrera".[24] La prensa informó sobre este movimiento en algunas ciudades europeas, y con lujo de detalles habló de los destrozos causados por las insurrecciones y los enfrentamientos como el de "Fourmies, donde ... el movimiento socialista del primero de mayo se transformó en asonada, quizá la más sangrienta de todas las que en diversos, y afortunadamente no en muchos puntos, han estallado accidental e impensadamente este año de 1891".[25] *La Voz de México* se cuida de resaltar el papel que desempeñan en ella los católicos, y en particular los sacerdotes, pues estos últimos se interpusieron entre los obreros enfurecidos e indignados y la tropa dispuesta a disparar; esta intervención del clero "está indicando a opresores y oprimidos, a ricos y pobres, dónde está el remedio y quién puede establecer la concordia".[26]

[23] Ya para entonces se había extendido por algunos lugares la costumbre de hacer reivindicaciones laborales en esa fecha; ahora la novedad era su celebración unánime y simultánea "en todas las ciudades y en todos los países en el mismo día convenido". Aunque la Segunda Internacional aprobó la resolución de celebrar coordinadamente el primero de mayo a partir de 1890, no hubo acuerdo sobre la forma y el sentido de la celebración. Para 1891 la celebración había tomado mayores dimensiones y se había coordinado mejor. (Para los datos y especificaciones sobre el primero de mayo, véanse JOLL, 1976, pp. 49-55 y *passim*; CEHSMO, 1976, pp. 7-11.)

[24] *La Voz de México*, 2 de junio de 1891.

[25] *La Voz de México*, 3 de junio de 1891.

[26] *La Voz de México*, 3 de junio de 1891. En el incidente de Fourmies resultaron muertas varias personas, entre ellas algunos niños; Paul Lafargue, yerno de Marx, fue condenado a un año de prisión como instigador de la manifestación. Georges Clemenceau declaró, después de enterarse del hecho, que era "el cuarto Estado el que se levanta para alzarse con el poder". Para la importancia política de este hecho véase JOLL, 1976, p. 50 y *passim*.

Según la impresión de la prensa católica, la *Rerum Novarum* debía haberse publicado ese primero de mayo de 1891 que tanto les había preocupado. Si no se publicó en ese día fue porque algunos puntos no habían quedado claros, en particular los relacionados con el papel del Estado en la economía. Que la intención del Papa había sido publicarla en esa fecha fue insinuada en un artículo fechado en Roma el 26 de abril y publicado en México a fines de mayo, y en el cual se anunciaba que la Encíclica sobre la cuestión social estaba a punto de aparecer y que ya había sido traducida a tres idiomas.[27] Sin embargo, la Encíclica no fue promulgada sino hasta mediados de mes. La primera referencia que he encontrado en la prensa católica de la ciudad de México es un telegrama proveniente de Roma fechado allí el 15 de mayo, que dice: "Hoy sin que nadie lo esperase, el Papa ha declarado que la publicación de su Carta Encíclica la aplaza para más tarde".[28]

Aunque el tema de la Encíclica se dejaba vagamente entrever, no se tenía certeza ni de su alcance ni de su contenido. Se decía que sería sobre la cuestión social, sobre la cuestión obrera, sobre el socialismo y aún contra el socialismo. Desde las primeras noticias sobre la existencia de ese documento hasta su aparición en los periódicos católicos de la capital pasó un mes, durante el cual la prensa fue preparando a los lectores de diferentes maneras para recibir el mensaje pontificio. Se publicaron comentarios de periódicos europeos sobre la Encíclica y se ofrecieron resúmenes hechos por corresponsales europeos.[29]

A principios de junio, *La Voz de México* publicaba una noticia de *L'Univers* de París, en la que anunciaba el conte-

[27] *La Voz de México*, 22 de mayo y 3 de junio de 1891. Véanse también CALVEZ, 1965, p. 111 ss; MAYEUR, 1980, p. 53.

[28] *La Voz de México*, 17 de mayo de 1891. Es conveniente recordar que el texto ha pasado a la historia con fecha 15 de mayo y que otros documentos posteriores para conmemorarlo también llevan esa fecha; pero según este telegrama la publicación fue posterior.

[29] Los principales periódicos de los que reprodujeron artículos fueron *Le Figaro* y *L'Univers* de París y La *Civiltà Cattolica* de Roma.

nido de la Encíclica: decía que ésta se dividía en tres partes: histórica, doctrinal y práctica.[30] En lo que el periódico parisino llamaba parte histórica, el Papa describía la situación a la que habían llegado los obreros a consecuencia del nuevo sistema de producción. En la parte doctrinal criticaba la solución propuesta por el "socialismo", término que el Papa no se detenía a definir en vista del movimiento tan amplio que englobaba. Y en la tercera parte proponía las soluciones propias del catolicismo social: armonía entre las clases; trascendencia de la vida terrestre; doctrina sobre los bienes materiales (que no son fuente de felicidad, ya que no es lo mismo el uso que la posesión, puesto que hay bienes necesarios y superfluos); función de la pobreza y la caridad en la sociedad; función del Estado, salario justo y equitativo; derecho de asociación; derecho al descanso y a la limitación de las horas de trabajo; propiedad privada como derecho natural.

Aunque las noticias divulgadas por los diarios capitalinos aseguraban que la *Rerum Novarum* se publicaría simultáneamente en varios idiomas, entre ellos no se mencionaba el español; pero esto no era obstáculo para que dejaran de alimentar la expectativa de sus lectores. En varias ocasiones hicieron alusión a que "la nueva Encíclica de S. Santidad es esperada muy ansiosamente".[31] Más tarde se dio la noticia de que *El Estandarte de San Luis Potosí*, ya la había recibido;[32] pero no fue sino hasta el 16 de junio cuando por fin se comunicó: "Acabamos de recibir en su texto latino e italiano, la famosa Encíclica *Novarum Rerum* (*sic*) del señor León XIII referente a la cuestión social. Ya la dimos a traducir y mañana comenzaremos a publicarla sin perjuicio de hacer lo mismo cuando aparezca la versión oficial española".[33] Al día siguiente, *La Voz de México* publicó la Encíclica, y un día después hizo

[30] *La Voz de México*, 3 de junio de 1891.

[31] *El Tiempo*, 30 de mayo de 1891; *La Voz de México*, 31 de mayo de 1891.

[32] *La Voz de México*, 12 de junio de 1891.

[33] *La Voz de México*, 16 de junio de 1891.

lo mismo *El Tiempo* "en un folletín para que los lectores puedan recortarla y encuadernarla".[34]

La prensa católica capitalina recibió la *Rerum Novarum* con entera sumisión, admiración y reconocimiento hacia León XIII. Una y otra vez, fue justificada y defendida la actitud del Papa. Una anécdota publicada por *El Tiempo*, antes de que se diera a conocer el texto de la Encíclica, dio la tónica de esa justificación:

> Hace poco que, hablando el Santo Padre con un Cardenal acerca de la cuestión social, se expresaba así: el socialismo es un torrente. Tres soluciones se presentan. Estorbarle el paso es exponerse a ser arrastrado con él. Ponerse tranquilamente a la orilla, es el papel de los beatos del sueño. Canalizarlo: he aquí la verdadera solución, lo que responde a la esencia misma de la Iglesia.[35]

El problema fundamental era pues, el socialismo y más todavía que la prensa católica consideraba su origen: el liberalismo. Según *La Voz de México*, el liberalismo era "la síntesis completa de todos los errores en filosofía, en religión y en moral" que, con sus principios "erróneos y fatales" había provocado múltiples problemas; ateísmo, sensualismo, materialismo, utilitarismo, impiedad, relajación de vínculos sociales, desencadenamiento de las pasiones.[36]

Decía un corresponsal que el problema social más agudo se encontraba en Europa; afirmaba además que las primeras traducciones de la Encíclica habían correspondido a países donde el socialismo estaba más desarrollado: Alemania, Austria y Bélgica.[37] Reconocía a la primera como el país en donde el

[34] *El Tiempo*, 17 de junio de 1891.

[35] *El Tiempo*, 27 de mayo de 1891.

[36] *La Voz de México*, 16 de junio, 2 y 4 de julio de 1891.

[37] Según este corresponsal estos tres países eran los más atacados por el socialismo, luego escribía: "en segundo lugar la Inglaterra, España, Portugal y Holanda. La última en esta categoría viene a ser Italia". *La Voz de México*, 19 de junio de 1891.

partido socialista había aumentado año con año sus representantes en el parlamento. Por esto mismo, la prensa católica de la capital resaltaba el hecho de que el emperador alemán reconociera en la Encíclica *Rerum Novarum* la solución al socialismo. Con este propósito comentaron e incluso publicaron el telegrama enviado por Guillermo II a León XIII.

La prensa católica trataba con esto de convencer a sus lectores de que la única solución posible al socialismo, que en Europa se presentaba "bajo aspectos pavorosos y poco tranquilizadores" se encontraba en el escrito pontificio y en la unión de todas las fuerzas conservadoras del mundo. De este modo, el Papa se pondría al frente de un vasto movimiento de reconstrucción que daría la solución alternativa a la que en ese momento intentaba dar el socialismo.[38] Según el corresponsal romano de *La Voz de México*, cuatro palabras eran la síntesis de la *Rerum Novarum* y, al mismo tiempo, los elementos fundamentales del proyecto católico de reconstrucción: iglesia y pueblo, sacerdote y obrero. De este modo, los católicos pensaban devolver a la sociedad la "paz social" que había sido alterada cien años antes por la Revolución Francesa. Según ellos, el mejor camino para lograrlo sería lo que ya se empezaba a llamar la democracia cristiana. Por otra parte, los católicos sociales estaban convencidos que el futuro ya no pertenecería al liberalismo individualista, sino a un sistema que favoreciera la asociación y la solidaridad, y éste sería socialista o católico.[39] Además había un gran optimismo de parte de estos nuevos católicos pues, por más que los socialistas avanzaran, nunca podrían construir un mundo nuevo, ya que sólo eran capaces de destruir. En cambio, ellos eran los únicos responsables de la construcción del futuro, pues estaban seguros que la Iglesia estaba preparada para afrontar todas las transformaciones políticas y sociales.[40]

[38] *La Voz de México*, 3 de junio de 1891.

[39] MÉNDEZ MEDINA, 1913, pp. 7-8.

[40] *La Voz de México*, 16 de junio de 1891. Es necesario, sin embargo, reconocer las diferentes corrientes que se desarrollaron dentro del catolicismo social. Había desde los que se propusieron la restaura-

En México, estas ideas empezaron a propagarse y a inquietar a los católicos. Sin embargo, se sintieron muy tranquilos cuando se adjudicaron la tesis de José M. Vigil que aseguraba que México era un país rico, con abundantes medios de subsistencia, por lo cual era imposible que el socialismo se desarrollara, ya que sólo fructificaba en países "envejecidos y pobres".

> La idea no ha cundido, ni pudiera cundir [en México], porque *fácil* es poseer propiedad en un país inmenso, casi despoblado, cuya tierra es fértil y cuyo clima templado no exige grandes dispendios... Basta con ser activo y trabajador... El socialismo, el comunismo en México son simplemente absurdos; por eso no existen, ni en muchos años pudieran presentarse con el formidable aspecto que tienen en los pueblos del mundo antiguo. *Aquí nadie se muere de hambre*, es un dicho vulgar, pero cierto... A pesar de todo, la nueva Encíclica puede servirnos para precavernos del socialismo, si se presenta en lo futuro.[41]

Más tarde, *La Voz de México* reconoció que había ya ciertas semillas de socialismo sembradas en algunas partes del país, pero percibían el problema más como político que como social. En esto coincidían con *El Tiempo*, en uno de cuyos artículos decía:

---

ción de todos los valores del pasado negando los del presente (Albert De Mun) hasta los que, aceptándolos, intentaron dar una respuesta nueva; éstos fueron los que se decidieron por la llamada democracia cristiana (Giuseppe Toniolo, Luigi Sturzo); otros grupos pretendieron pactar con el liberalismo (Felicité de Lamennais), o con el socialismo (Joseph Buchez). Uno de los propósitos de la *Rerum Novarum* fue, según *La Voz de México*, "poner término a las divisiones de las escuelas católicas en lo relativo a esta grave cuestión [social]", *La Voz de México*, 3 de junio de 1891. Indudablemente, la corriente de la democaracia cristiana fue la que prevaleció; aunque para fines del siglo XIX no designaba todavía un partido político. MAYEUR, 1980, p. 54.

[41] *La Voz de México*, 31 de mayo de 1891. El subrayado es del periódico.

> Los únicos conatos *socialistas* que se han manifestado en nuestro país, han sido aislados, sin vigor alguno y deliberadamente provocados por algunos abogadillos desechados de las ciudades, que recorren los pueblos de los indígenas y viven de los pleitos que provocan... Estos *movimientos*, más que obra del socialismo son casi siempre políticos; pero en todo caso, nunca han tenido eco, jamás se han generalizado.[42]

Ni qué decir, que ante la euforia de la prensa católica de la capital por la *Rerum Novarum*, otros periódicos —liberales y protestantes— iniciaron la polémica. *La Voz de México*, con ironía, comentaba: "La Encíclica sobre la cuestión social ha causado a *El Siglo XIX* un ataque de nervios".[43] Las críticas que lanzó la prensa no católica fueron de diferentes matices: el Papa, como siempre, subordina la cuestión social a la religión, propone un socialismo de Estado, no aporta nada nuevo, simpatiza con los socialistas.[44] La respuesta de la prensa católica fue directa, reproduciendo los artículos que atacaban a la Encíclica y al mismo tiempo refutándolos; pero también indirecta. Publicó, por ejemplo, artículos de liberales, protestantes y aun judíos extranjeros, que aceptaban los planteamientos de la *Rerum Novarum*;[45] pero sobre todo se dedicó a una intensa labor de reflexión sobre el texto pontificio lanzando

[42] *El Tiempo*, 30 de mayo de 1891. El subrayado es del periódico.

[43] *La Voz de México*, 5 de julio de 1891.

[44] Al parecer la principal polémica con la prensa liberal se llevó a cabo con *El siglo XIX*, *La Patria*, *El Liberal*, y *El Monitor Republicano*; si bien este último fue más moderado, pero de todas formas hostil, como cuando afirmó que la Encíclica era un documento importante que llevaría "una gran corriente de simpatía hacia una institución de otro tiempo: la del Papado". Véase *La Voz de México*, 19 de junio de 1891. Entre las publicaciones propuestas véase como ejemplo *El Faro*, 1 de agosto de 1891.

[45] Véase "Un protestante americano y S. S. León XIII", *El Tiempo*, 7 de agosto de 1891, reproducido también por *La Voz de México* dos días después. O bien el artículo "La Encíclica, el documento pontificio juzgado por un gran Rabino", *El Tiempo*, 2 de julio de 1891.

editoriales y artículos, o bien publicando colaboraciones extranjeras sobre él.[46]

La acción social católica en la ciudad de México

Aunque el movimiento social católico parece haber iniciado su desarrollo a partir de la publicación de la *Rerum Novarum*, es probable que ya antes existieran organizaciones y personas que se habían anticipado a las sugerencias de la Encíclica. Al menos, parece que hubo cierta semejanza entre la constitución de algunas organizaciones católicas y las ideas de León XIII. Así *El Tiempo*, en su edición del 18 de julio de 1891, en plena efervescencia por publicar temas sobre la cuestión social, sugiere que "la agrupación católica tiene que dar forzosamente un resultado que corresponda a las instituciones que la rigen, y éste se palpa en las sociedades que, como el Gran Círculo Patriótico de Obreros y otros muchos que existen en la capital, la religión católica ocupa el lugar preferente". Este Círculo Patriótico parece ser el mismo que años más tarde formó parte de la Confederación Católica Obrera, con el nombre de Círculo Patriótico Religioso de Artesanos, con sede en la iglesia de Porta Coeli.[47] Sin embargo, ¿no será exageración periodística la referencia anterior a los "otros muchos que existen en la capital"? Sabemos que algunos grupos socialistas o mutualistas encontraban en el evangelio cierta inspiración y que frecuentemente en sus publicaciones citaban frases bíblicas o hacían referencia a la vida de Jesús; pero, propiamente católicos, no parece haber habido muchos para esa fecha. Más bien parecería que eran laicos, sin ninguna filiación religiosa.[48]

[46] Así, por ejemplo, *El Tiempo* publica una serie de trece artículos (del 8 de agosto al 29 de septiembre) haciendo un análisis de la *Rerum Novarum* que eran una colaboración de *La Civiltà Cattolica* de Roma.

[47] Castillo y Piña, 1934, p. 233.

[48] *La Internacional*, por ejemplo, tenía en su primera plana una frase de Isaías (40, 4) y una de las bienaventuranzas. En un editorial hablaba de que "Cristo, ese divino Maestro, nos ha enseñado siempre a conocer nuestros sagrados derechos, hollados ignominiosamente por

El intento de organización de los católicos en esta etapa de transición fue lento y muy influido por la idea de la unión y armonía de clases como solución primera y única a la cuestión social. Se planearon organizaciones cuya única finalidad era, al parecer, la asociación misma aunque confesaran con ello obedecer las directrices de León XIII. La más característica de estas asociaciones es la que fundó en la ciudad de México Bernardo Durán, director del Instituto de Nuestra Sra. del Sagrado Corazón, cofundador también de la Sociedad Católica en 1870, ya para entonces suprimida. La organización se llamó "Liga Católica", y se inició el 30 de agosto de 1891 con la intención expresa de "obedecer las indicaciones de S. S. León XIII". Durán pensaba hacer una organización que uniera a los obreros católicos, pero, en realidad, su idea no se extendía sólo a los obreros, pues semanas más tarde, en el discurso inaugural de la Liga, imaginaba como miembros de ella, a todos los que "sin distinción de clases lo mismo el opulento propietario que el humilde artesano [estuvieran] arrodillados a los pies de su Santa Patrona". Los objetivos que perseguía la Liga, bajo el lema "Por Dios y por la Patria", eran procurar revivir los antiguos gremios, la moralización recíproca de los asociados y la creación de cajas de ahorro.[49]

Otra curiosa organización que nació en este periodo, que partía también de un deseo asociacionista, aunque con una finalidad más definida de ayuda mutua, es la que apareció anunciada en la *Gaceta Eclesiástica Mexicana* y que trata de establecer "una sociedad de auxilios mutuos en favor de los señores sacerdotes, empleados de la Iglesia y periodistas católi-

---

la aristocracia", *La Internacional*, 25 de agosto de 1878; incluso ofrecen una exégesis socialista del evangelio de San Mateo, *La Internacional*, 28 de julio de 1878. Sin embargo, es probable que, casi por reacción y por no dejarse arrebatar la bandera, algunos católicos hayan iniciado la formación de Círculos Obreros antes de 1891.

[49] Los datos de la fundación e inauguración de esta Liga Católica se encuentran en *La Voz de México*, 30 de agosto, 18, 20 y 23 de diciembre de 1891.

cos''.[50] Extraño grupo éste sobre cuya organización concreta hay pocos datos, pero que indica el intento del catolicismo social en ese momento. No parece raro que los periodistas católicos se asociaran con los sacerdotes; la mentalidad de la época justificaba el periodismo confesional como difusor de los principios de la Iglesia y se veía al periodista católico como un auténtico apóstol de la religión. Más extraño podría parecer que los empleados de la Iglesia —sacristanes, cantores, jardineros, sirvientes— pudieran hacer una sociedad con los sacerdotes y periodistas. Pero la *Rerum Novarum* estipulaba la armonía de ''todas las clases'' y, al parecer, así la habían entendido los católicos mexicanos, incluyendo al clero.

Más en consonancia con la idea corporativa católica de la unión de clases, apareció el reglamento de una Caja de Auxilios que fue publicado por *El Tiempo* bajo el título de ''Benéfica Institución''. Ese reglamento había sido propuesto por el dueño de una imprenta y aceptado por sus obreros, dependientes y mozos. Es interesante el comentario del patrón sobre ella: ''desea que la uniformidad de esta clase de auxilios, exclusivamente fraternales, se garantice y sea como el primer eslabón de valiosa cadena que llegue a unir el capital con el trabajo''.[51] La nota periodística venía firmada por el patrón y los empleados, y terminaba con la recomendación del diario acerca de la conveniencia de que las corporaciones obreras estudiaran este reglamento.

Estos deseos de asociación siguieron incrementándose, pues para principios de siglo, cuando se agudizó la crisis económica del Porfiriato, algunos de los principales temas de los Congresos Católicos trataron sobre la organización de grupos de ayuda mutua y de Círculos de Obreros. Desde 1907 se sintió la necesidad de coordinar la fundación y crecimiento de esas asociaciones; fue entonces cuando el Arzobispo de la ciudad de México nombró al P. José M. Troncoso para esa misión.[52]

[50] *Gaceta Eclesiástica Mexicana*, 15 de septiembre de 1891.
[51] *El Tiempo*, 28 de agosto de 1891.
[52] GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, p. 359.

Tres años después, en un informe titulado *Obras católico-sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México*, se señalaba que eran cuatro las organizaciones que funcionaban en la capital: El Centro de Acción Católico-Social Ketteler, la Unión Católica Obrera (UCO), el Secretario General de Relaciones Sociales de esa Unión, y *El Grano de Mostaza*, órgano propagandístico de la UCO. Ese informe debió de servir para poner al tanto de las obras capitalinas a los asistentes a la segunda reunión nacional de la UCO, celebrada en mayo de 1910.[53]

En realidad se trataba de una sola organización, la Unión Católica Obrera, que bajo el liderazgo de Troncoso, había ido desarrollándose desde el año de 1907. Al año siguiente, nueve organizaciones católicas en el Distrito Federal y cinco en provincia formaron la UCO. Troncoso intentó la unión de los Círculos Católicos de Obreros en la UCO para "encuadrarlos dentro de los lineamientos de la Encíclica *Rerum Novarum* de S. Santidad León XIII".[54] Nueve círculos capitalinos formaron parte de la Unión: Apostolado de la Oración, del Templo de San Francisco; Apostolado de la Cruz, del Templo del Espíritu Santo; Sociedad de San Homobono de Auxilios Mutuos, del Templo de la Santísima; Círculo Católico de Obreros de Sta. María de Guadalupe, de la Basílica de ese nombre en Guadalupe Hidalgo; Círculo de Obreros de San Francisco de Tepito; Círculo de Obreros de Campo Florido; Círculo Católico de Obreros de Tacuba; Círculo de Obreros de San José, de la parroquia de ese nombre; Unión Católica de Dependientes de Comercio.[55]

[53] ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, mayo de 1910. Estas cuatro organizaciones eran clasificadas por los católicos como "sociales". Ya para esa fecha había también una de carácter político, el Círculo Católico Nacional, que en junio de 1910 celebró su primera función religiosa en el templo del Sagrado Corazón de los jesuitas. APSJ, Carpeta *Colección de noticias edificantes* (16), junio-julio de 1910.

[54] CASTILLO Y PIÑA, 1934, p. 253.

[55] Entre los grupos foráneos encontramos: Sociedad Mutualista de Saltillo; Sociedad de Obreros Católicos de Santa María de Guadalupe,

En octubre de 1908, una vez que se comunicó Troncoso con los diferentes directores de los Círculos, se estableció la UCO. La dirección correspondió a Troncoso y como Secretario se nombró al licenciado Salvador Moreno Arriaga. Probablemente, no todos los círculos católicos existentes formaron parte de la Unión, pues el artículo final del Plan general para un reglamento de la UCO preveía que los ya fundados, podían pertenecer a la Unión y no sufrir modificación alguna en sus estatutos con tal de añadir a su nombre la cláusula "Unido a la U.C.O.", y atenerse al lema general de la Unión: "Unos por otros y Dios por todos".[56]

La UCO se reconocía como "una sociedad de obreros, formada por artesanos", aunque aceptaba también a "agricultores e industriales". De este modo definían en tres categorías a los trabajadores afiliados a la UCO. Los artesanos, aquellos que poseían sus propios medios de trabajo (sastres, carpinteros, herreros); como agricultores, a los trabajadores del campo (jornaleros, pequeños propietarios); y como industriales a los asalariados que trabajaban en algunas de las fábricas de la capital o de provincia.[57]

La Unión perseguía la instrucción, sobre todo la religiosa; la moralización de sus miembros; la dedicación al trabajo y el progreso en las artes y oficios; el ahorro y el auxilio mutuo. Se declaraba ajena a toda política y era exclusiva para quienes

---

de Aguascalientes; Círculo Católico de Jóvenes Obreros, de León; Círculo Católico de Obreros, de Oaxaca; Sociedad Católica de Artesanos, de Camargo, Chih. Véase CASTILLO Y PIÑA, 1934, pp. 254-255.

[56] *Plan general para un reglamento de la UCO*, 1910, p. 12. (En adelante *Plan general*.)

[57] *Plan general*, art. 1. En 1912 Castillo y Piña hablaba así de los miembros de los Círculos: "Basta dirigir una mirada a nuestra clase trabajadora. Salvas algunas raras excepciones, la mayor parte de nuestros obreros, artesanos, agricultores e industriales..." CASTILLO Y PIÑA, 1934, p. 222. ¿Cuáles eran esas "raras excepciones" y quiénes eran cada uno de los clasificados en esas categorías? Desafortunadamente no he podido localizar listas de asociados que me hubieran permitido ver la composicón interna de los Círculos Católicos.

profesoran la religión católica, apostólica y romana. Buscaba cierta alianza, tanto con la jerarquía eclesiástica, como con otros grupos más pudientes, pues definía a los socios de los Círculos en tres categorías: los activos, caracterizados con el nombre genérico de obreros; los protectores, aquellos que "en el orden moral o material" les hubiesen prestado servicios importantes; y finalmente los honorarios, "quienes por su responsabilidad y conocidas convicciones religiosas" fuesen merecedores de ese título.[58] Los fondos se conseguían con los donativos de socios protectores, con colectas que se hacían en las reuniones y con aportaciones voluntarias de los asociados. Sólo quienes quisieran pertenecer a la Caja de Auxilios Mutuos debían aportar una cuota específica. Ésta era de 3, 6 o 9 centavos semanales. En caso de enfermedad se auxiliaba a los socios con 25, 50 o 70 centavos diarios, según hubiera sido su contribución a la Caja común. También recibían auxilio espiritual y apoyo moral además de servicio médico y medicinas. Los Círculos tenían un consejo directivo integrado por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un prosecretario, un tesorero, un protesorero y cuatro vocales, además un director, que siempre debía ser un eclesiástico. Toda decisión, cambio o elección debían ser sancionados por el Prelado diocesano.

La gestión de los Círculos correspondía a sus dirigentes laicos, pues se consideraba que eran ellos quienes debían tomar las decisiones principales. La misión de los directores eclesiásticos era sólo la asesoría; según Moreno Arriaga, esta asesoría se estatuía así:

> Los señores Directores... no tienen en estas obras más tarea, que la que tienen en un camino de fierro los rieles sobre los

[58] Con el título de "honorario" reconocían sobre todo a las autoridades eclesiásticas de la Arquidiócesis de México, nombrando presidente y vicepresidente honorarios de la Unión al Arzobispo y a su Vicario General respectivamente. Ésta y otras afirmaciones del reglamento hacen pensar que, aunque la Unión trataba de integrar a todos los Círculos nacionales, estaba pensada para la capital o, al menos, para que ésta fuera el centro de decisiones.

que corre un tren: no dejarlo descarrilar. Así nuestros directores, ellos velan porque nuestros trabajos no se aparten de la enseñanza de la Iglesia, y ella maternalmente cuida porque no nos apartemos de su sendero un solo momento.[59]

La publicación periódica de la UCO, *El Grano de Mostaza*, era dirigida por el P. Troncoso y tenía dos redactores laicos, Isaac Rábago y Gregorio Aldasoro. En los artículos colaboraban los miembros del Centro Ketteler y las mesas directivas de los Círculos que formaban la UCO; tenían también un corresponsal romano, el P. Ignacio Sandoval.[60]

En un artículo del *Plan general* se establecía que "siendo uno de los principales fines del Círculo la moralización del obrero, para alejarlo de los centros corruptores, se creará un Centro Recreativo para obreros en el lugar a propósito que se designe para ello".[61] Este centro recreativo debía tener espacio para diferentes entretenimientos y diversiones (juego de bolos, de billar, de pelota), desde luego se prohibían los juegos de azar. Además debía tener una sala de conferencias y espectáculos, y otra de lecturas. Seguramente el inspirador principal de estos centros de recreación había sido Troncoso quien había fundado, desde 1905, los "Centros Recreatorios Católicos" a los que más tarde llamó "Recreatorios de San Tarcisio".

En una conferencia dada por Troncoso en 1906, explicaba los motivos que le llevaron a fundarlos:

En ninguna época como en la actual se han visto tan amenazados los hogares católicos en México. La impiedad, el laicismo ateo en las escuelas, la pornografía en la prensa y en las artes y la escandalosa inmoralidad en los teatros. A la impiedad se le combate en los templos; al laicismo ateo, en las

[59] Cit. en CASTILLO Y PIÑA, 1934, p. 237.

[60] Véase ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, *Obras Católico-sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México*, 16 de mayo de 1910. En adelante *Obras Católico-sociales*.

[61] *Plan general*, arts. 36-39.

escuelas católicas; a la pornografía con la prensa católica; a la inmoralidad en los teatros y otros centros de recreación ¿con qué se le combate? He aquí el objeto de los recreatorios o centros católicos de recreo.[62]

En estos recreatorios ocupaban un lugar muy importante los trabajadores, pues aunque según el reglamento de la UCO deberían tener su propio centro, se preveía que participaran también en estos otros. Incluso en un manuscrito titulado Centros de Recreatorios Católicos (*sic*), que explicaba las bases de su funcionamiento, se decía desde el artículo primero, que el objeto de los recretatorios era "proporcionar diversiones honestas y morales a las familias verdaderamente católicas, especialmente a los niños y a los artesanos".[63] En 1911, cinco Círculos Católicos de Obreros de la capital tenían su propio recreatorio: la parroquia del Espíritu Santo, la de San José, la de Tacuba, la de Santa María la Redonda y el Círculo de la Basílica de Guadalupe.

Para esa fecha los Círculos habían diversificado sus actividades. Cinco tenían escuela nocturna para obreros, cuatro habían establecido sociedad de socorros mutuos, cinco contaban con caja de ahorros y uno tenía sociedad cooperativa de consumo.[64] Algunas agrupaciones estaban adheridas a la UCO, pero seguían manteniendo sus propios estatutos como la Unión de Dependientes Católicos.[65] La caja de ahorros que funcionó con un reglamento muy bien estructurado fue la del Círculo Obrero de Nuestra Señora de Guadalupe, del Templo de San Hipólito. Esta caja de ahorros era denominada por eso "La Hipolitana"; se proponía, no sólo servir a los miembros del

[62] AIES, Caja *Asuntos varios*, s.n., conferencia de José M. Troncoso, "Los Recreatorios o Centros de Recreo Católicos", 28 de agosto de 1906.

[63] AIES, Caja *Asuntos varios*, s.n., *Centros de Recreatorios Católicos, Bases*, abril de 1905.

[64] ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, Salvador Moreno Arriaga, *Informe* [de la Unión Católica Obrera], 18 de diciembre de 1911.

[65] Véase el *Reglamento provisional*, 1910.

Círculo de Obreros, sino también ser "la salvación de muchas personas que son víctimas del agio cruel". Era dirigida por el P. Benito Ripa, claretiano.[66] No obstante, una de las parroquias que tenía la acción católica social mejor organizada era la del P. Troncoso. Su Círculo Obrero agrupaba en 1908, según *El País*, más de cuatrocientos socios.[67] En esa parroquia, los obreros podían legalizar su matrimonio con mayor facilidad que en la que les correspondía, ya que Troncoso había recibido autorización especial del Arzobispo para hacerlo, y como se había propuesto convertir la iglesia del Espíritu Santo en una parroquia obrera, un elemento muy importante para la moralización del obrero era, según Troncoso, la recepción, aún extemporánea, del sacramento del matrimonio.[68] Dos organizaciones femeninas para trabajadores se habían fundado en esta iglesia: las Obreras Guadalupanas y la Asociación de Sirvientas Católicas de Santa Zita. Esta última agrupación se había iniciado el 29 de marzo de 1908 y su fin principal era "la moralización de las sirvientas mediante la enseñanza de la Doctrina Cristiana y la imitación de las heroicas virtudes de su celestial Patrona".[69] Las dos agrupaciones femeninas se proponían también la ayuda mutua, el ahorro y la celebración de reuniones periódicas.[70] Troncoso había establecido también otra asociación en su iglesia, y aunque aparentemente nada tenía que ver con el mundo del trabajo, la había afiliado a la UCO. Se trataba de la Agrupación Artístico Musical Lorenzo Perosi.

[66] *Hipolitana*, 1913.

[67] *El País*, 8 de diciembre de 1908.

[68] AIES, Caja *Asuntos varios*, s.n., carta del P. Rafael Garibay a D. José Mora y del Río, Arzobispo de México, México, 2 de mayo de 1913.

[69] AIES, Caja *Asuntos varios*, s.n., *Reglamento de la Asociación de Sirvientas Católicas de Santa Zita*. La Patrona de esta agrupación había sido sirvienta en Luca, Italia, a mediados del siglo XIII.

[70] Ambas organizaciones han subsistido hasta el día de hoy. La Asociación de sirvientas se extendió por diversos lugares y fue aprobada por el Arzobispo de México en 1912; AIES, Caja *Asuntos varios*, s.n., oficio del Gobierno eclesiástico del Arzobispo de México al M.R.P. Cura del Espíritu Santo, México, 22 de junio de 1912.

Probablemente esta organización unía a un grupo olvidado de artesanos: los cantores, organistas y músicos de los templos de la ciudad.[71]

Según Castillo y Piña, hacia 1912 había en la sección del Distrito Federal de la UCO 1 255 miembros, divididos en catorce Círculos.[72] De los nueve Círculos capitalinos que originalmente habían integrado la UCO en 1908, algunos se habían separado o habían desaparecido. Cuatro años después estaban afiliados a la Unión otros nuevos: el Patriótico Religioso de Artesanos, el de San José de Santa María la Redonda, el de la Iglesia de Loreto, el del Inmaculado Corazón de María, el de Santa Cruz de Acatlán, el del Apostolado de la Oración de Tamariz, el de San Hipólito, el de San Sebastián y probablemente otro nuevo en la parroquia de la Santísima: el Centro Católico Obrero, seguramente diferente al de San Homobono, que desapareció o subsistió paralelo a éste.[73] Sin duda, el más numeroso de los Círculos capitalinos era el del Apostolado de la Cruz, de la Parroquia del Espíritu Santo. Dato explicable no sólo por el empeño de Troncoso, sino por encontrarse en una de las nuevas colonias de la ciudad, la de Santa María la Ribera, donde vivían numerosos obreros y artesanos, muchos de ellos venidos de otras partes del país.

El movimiento social católico capitalino tenía también su centro intelectual: el Centro de Acción Católico Social Ketteler. El nombre no era casual, Guillermo Manuel von Ketteler, antiguo arzobispo de Maguncia, había sido uno de los iniciadores del catolicismo social alemán. Sus sermones en 1848 y 1849 sobre "las grandes cuestiones sociales de nuestro tiempo" y su libro *La cuestión obrera y el cristianismo* (1864), habían hecho de él uno de los líderes del pensamiento social católico, incluso León XIII llegó a decir que Ketteler había sido su precursor.[74]

[71] ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, *Obras Católico-sociales*, 16 de mayo de 1910.

[72] CASTILLO Y PIÑA, 1934, p. 224.

[73] *El Obrero Mexicano*, 17 de febrero de 1911.

[74] ROPS, 1962, p. 586 ss.

Un total de 27 socios integraban el Centro Ketteler capitalino en 1910. El director era el dinámico P. Troncoso y el asistente eclesiástico el P. Guillermo Tritschler; los demás eran seglares. El Centro se dividía en comisiones de estudio y de acción: asuntos de obreros, publicaciones, empleados de comercio, manual para círculos, organización de círculos. Además, contaba con una hospedería para estudiantes, donde se instruía a los jóvenes en la doctrina social de la Iglesia.

Otro centro intelectual de acción social católica surgió a mediados de 1910, alrededor de las actividades de los jesuitas de la casa de Santa Brígida. Establecieron la Asociación de Obreras de San José y de la Beata Sofía Barat, que a principios de 1912 tenía 200 socias.[75] El P. Heredia fundó algunas obras destinadas a obreros y papeleros; también fundó la Unión de Damas Católicas para ayudar a las obras sociales.[76] Los jesuitas de Santa Brígida asesoraron también al Círculo Católico Nacional y posteriormente al Partido Católico, sucesor de aquel.[77] Establecieron tres círculos de estudios sociales: uno estaba orientado a la redacción de las leyes laborales que debían ser presentadas en las legislaturas por el Partido Católico; otro estaba constituido por profesionistas y comerciantes y era un "curso ordenado de economía social"; el tercero era "un círculo de estudios para obreros para organizarlos a la moderna", al que asistían veinte personas. Estos círculos eran asesorados por el P. Alfredo Méndez Medina.[78]

En diciembre de 1911, después de la celebración de la Semana Católica Social Agrícola en la ciudad de México, se reunió la Tercera Asamblea de la UCO que se denominó también

[75] APSJ, Carpeta *Colección de noticias edificantes* (15), enero de 1912.

[76] MÁRQUEZ MONTIEL, 1950, p. 23.

[77] APSJ, Carpeta *Colección de noticias edificantes* (6), junio-julio de 1910.

[78] APSJ, Carpeta *Colección de noticias edificantes* (22), 15 de junio de 1913. Es probable que los tres Círculos se reconocieran con un solo nombre, el de "Centros de Estudios Sociales León XIII".

Dieta de México.[79] Cuarenta círculos, que integraban a su vez 14 366 obreros católicos de toda la República, estaban representados en ella. Allí se optó por transformar la Unión Católica Obrera, quizá porque estaba muy circunscrita a la capital, en Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros. La idea de formar la Confederación había sido sugerida por el presidente del Círculo de Aguascalientes, el licenciado Carlos A. Salas López, desde el año anterior.[80] A él se le había encomendado que elaborara el proyecto de confederación, que, al parecer, no fue muy bien recibido. De todas formas, se constituyó la Confederación Nacional. Quedaron como Presidente y Director eclesiástico los mismos de la UCO: el licenciado Moreno Arriaga y el P. Troncoso respectivamente. La asamblea fue presidida por dos de los obispos que más habían dado muestras de interés por el movimiento social católico: Eulogio Gillow, arzobispo de Oaxaca y José Othón Núñez Zárate, obispo de Zamora. La Confederación Nacional también contó con un órgano de prensa, la revista *El Obrero Católico*, que según Castillo y Piña, tenía una tirada semanal de siete mil ejemplares. La Confederación tuvo vida aparte de la UCO, que al parecer no desapareció con la nueva fundación, sino que siguió coordinando los Círculos Obreros capitalinos. Cuándo y cómo vino la desaparición de la UCO en la ciudad de México, es una pregunta que no he podido responder. Todavía a principios de 1913, tanto la Confederación Nacional como la UCO capitalina mostraron gran vitalidad con la celebración de la Dieta de Zamora. Sin embargo, la radicalización del movimiento revolucionario en 1914, desintegró la unidad de sus miembros y al volver la paz no pudo rehacerse como Unión. Por otra parte, ya desde 1913 se empezaba a cuestionar la validez de los círculos obreros y se hablaba de la urgente

[79] La Semana Católica Social Agrícola se celebró en la capital del 13 al 18 de diciembre y la Asamblea de la UCO del 18 al 20 del mismo mes.

[80] ASSM, Carpeta *Antecedentes Correspondencia* I, carta del Lic. Salvador Moreno Arriaga al Lic. Carlos A. Salas López, México, 25 de julio de 1910.


1
2
3
4
12
13
14
ESTACION DE FERROCARRIL
RIBERA DE SAN COSME
PUENTE DE ALVARADO
SAN FERNANDO
RECABADO
PORTILLO
HOSPITAL DE SAN JUAN DE DIOS
SAN HIPOLITO
SAN DIEGO
PASEO DE GUERRERO
HOMBRES
ALAMEDA
AVENIDA JUAREZ
HOSPICIO DE POBRES
CASA DE MATERNIDAD
REVILLAGIGEDO
HUACALCO
ANCHA
BELEN
LA CIUDADELA
PASEO DE BUCARELI
PASEO DE LA REFORMA
DELICIAS
ARCOS DE BELEN
CARCEL PUBLICA
C. DE CHAPULTEPEC

PLANO DE LA CIUDAD DE MEXICO 1881 *

Localización de Círculos Católicos de Obreros en la ciudad de México (1907-1914)

* Tomado de JARQUÍN, 1981, p. 204.

necesidad de transformarlos en sindicatos católicos para responder mejor a la nueva situación nacional. Las dudas provenían de los miembros del Centro de Estudios Sociales León XIII de la capital que, bajo la dirección de los jesuitas habían optado por iniciar el sindicalismo católico. En ese año habían fundado el sindicato "Artes Constructivas" que reunía a los albañiles de la ciudad.[81]

A principios de los años veinte, la mayoría de los miembros de los Círculos se reintegraron a los grupos obreros católicos posrevolucionarios ahora coordinados por el recién fundado Secretariado Social Mexicano (1920). El Secretariado era un organismo del Episcopado mexicano para promover y organizar la acción social católica; fue confiado a uno de los hombres más lúcidos y mejor formados en ese terreno, el P. Méndez Medina.

A mediados de 1922, bajo la asesoría del Secretariado y de la Confederación Católica del Trabajo de Guadalajara se celebró el Primer Congreso Nacional Obrero, con el propósito de fundar una central obrera católica nacional capaz de competir con la CROM del Estado y con la CGT anarquista. De ese Congreso nació la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT). En 1926, año crítico para los católicos mexicanos, la CNCT había llegado a un momento de gran desarrollo: 301 sindicatos, 14 confederaciones regionales, 17 federaciones locales y más de 22 mil miembros. Los enfrentamientos con el gobierno y con la CROM fueron frecuentes, y la CNCT, a pesar de la fuerza que parecía augurar fue poco a poco debilitándose. A fines de la década, ni el Estado ni la jerarquía católica aceptaban una central obrera confesional. La Ley Federal del Trabajo de 1931 prohibía los sindicatos afiliados a un credo religioso y la Iglesia modificaba su orientación pastoral hacia la Acción Católica. De esta forma se debilitaron las organizaciones católicas de trabajadores que,

[81] APSJ, *Fondo Alfredo Méndez Medina*, carta de Alfredo Méndez Medina al R.P. Marcelo Renaud, provincial, México, 12 de diciembre de 1913.

aunque en algunos lugares siguieron subsistiendo como grupos informales nunca recobraron la organización que tuvieron a fines del Porfiriato y durante las dos primeras décadas de la Revolución.

APÉNDICE

Localización de Círculos Católicos de Obreros en la ciudad de México (1907-1914)

Clave del plano de la ciudad de México de las páginas siguientes:

1. Centro fundador del Apostolado de la Cruz.* Templo del Espíritu Santo.
2. Círculo Católico de Obreros de Sta. María de Guadalupe.* Villa de Guadalupe.
3. Círculo Católico de Obreros de Tacuba.*
4. Círculo de Obreros de Nuestra Sra. de Guadalupe. Templo de San Hipólito.
5. Círculo de Obreros de San José. Templo de Santa María la Redonda.
6. Centro Obrero de San Francisco de Tepito.* Iglesia de Tepito.
7. Círculo de Obreros Católicos de San Sebastián.* Templo de San Sebastián.
8. Círculo de Obreros Católicos. Templo de Loreto.
9. Sociedad de Auxilios Mutuos de San Homobono.* Templo de la Santísima.
10. Círculo Patriótico Religioso de Artesanos.* Templo de Porta Coeli.
11. Centro Obrero del Apostolado de la Oración.* Templo de San Francisco.
12. Círculo Católico de Obreros de San José.* Templo de San José.
13. Círculo Católico de Obreros. Templo de San Pedro de los Arcos de Belén.
14. Centro Obrero del Campo Florido.* Iglesia Parroquial del Campo Florido.

* Nombre dado en *Obras Católico-sociales*, 16 de mayo de 1910.

No fue posible localizar algunos Círculos como La Unión de Dependientes de Comercio, o el del Apostolado de la Oración de Tamariz, y algunos más.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AIES Archivo de la Iglesia del Espíritu Santo.
APSJ Archivo de la Curia Provincial Jesuita.
ASSM Archivo del Secretariado Social Mexicano.

ADAME GODDARD, Jorge

1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, UNAM.

AUBERT, Roger

1970 "La historia de la Iglesia, clave necesaria para interpretar las decisiones del magisterio", *Concilium* (57), julio-agosto, pp. 98-110.

BRAVO UGARTE, José

1962 *Historia de México*, México, Jus. T. 3.

CALVEZ, Jean-Yves

1965 *Iglesia y sociedad económica*, Bilbao, Mensajero.

CASTILLO Y PIÑA, José

1934 *Cuestiones Sociales*, México, Impresores, S.A.

CEHSMO

1976 *El primer primero de mayo*, México, Editorial Popular de los Trabajadores. (Cuadernos Obreros, 4.)

CIRM

1962 *Institutos de Religiosas en México*, México, Progreso.

COATSWORTH, John H.

1976 "Anotaciones sobre la producción de alimentos durante el Porfiriato", en *Historia Mexicana*, XXVI:2 [102] (octubre-diciembre), pp. 167-187.

CUEVAS, Mariano

1942 *Historia de la Iglesia en México*, T. 5, México, Cervantes.

CHENU, M.D.

1979 *La "doctrine sociale" de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf.

1980 "La 'doctrina social' de la Iglesia", *Concilium* (160), diciembre, pp. 532-538.

DAVIES, Keith A.

1972 "Tendencias demográficas urbanas durante el siglo XIX en México", en *Historia Mexicana*, XXI: 3 [83] (enero-marzo), pp. 481-524.

Estadísticas económicas

s.f. *Estadísticas económicas del Porfiriato*, México, El Colegio de México.

GALINDO, Enrique

1979 *El P. José Ma. Troncoso, M.J.*, México, Escuela Tipográfica Josefina.

GARCÍA CANTÚ, Gastón

1980 *El Socialismo en México*, México, Era.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1973 *El Porfiriato; la vida social*, en *Historia Moderna de México*, México, Hermes.

GUTIÉRREZ CASILLAS, José

1974 *Historia de la Iglesia de México*, México, Porrúa.

HART, John M.

1980 *El anarquismo y la clase obrera mexicana 1860-1931*, México, Siglo XXI.

Hipolitana

1913 *La Hipolitana*, Caja Popular de Ahorros y Préstamos, Sociedad Cooperativa Limitada, México, s.p.i.

JARQUÍN, María Teresa

1981 "La población española de la ciudad de México, según el Padrón General de 1882", en Clara E. Lida (Coord.), *Tres aspectos de la presencia española en México*, México, El Colegio de México.

JOLL, James

1976 *La Segunda Internacional*, Barcelona, Icaria.

LICHTHEIM, George

1970 *Los orígenes del socialismo*, Barcelona, Anagrama.

MÁRQUEZ MONTIEL, Joaquín

1950 *La Iglesia y el Estado en México*, Chihuahua, Regional.

1958 *La doctrina social de la Iglesia y la legislación obrera mexicana*, 2a. ed., México, Jus.

MAYEUR, Jean-Marie

1980 *Des Partis catholiques a la Démocratie chrétienne*, París, A. Colin.

MÉNDEZ MEDINA, Alfredo

1913 *La Cuestión Social en México, Orientaciones*, México, El Cruzado.

MEYER, Jean

1981a "Le catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913", *Revue Historique* (260), pp. 143-158.

1981b "Entre la cruz y la espada", *Nexos* (48), diciembre, pp. 13-23.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés

1979 *Los grandes problemas nacionales* (1a. ed. 1909), México, Ediciones Era.

Plan general

1910 *Plan general para un Reglamento del Círculo Católico de Obreros*, México, Tip. J.I. Muñoz (folleto).

Reglamento provisional

1910 *Reglamento provisional de la Unión de Dependientes Católicos*, México, Imp. J. I. Muñoz (folleto).

ROPS, Daniel

1962 *La Iglesia de las revoluciones, Frente a nuevos destinos.* Barcelona, Luis de Caralt.

Secretaría de Economía

1956 *Estadísticas sociales del Porfiriato, 1877-1910*, México, Talleres Gráficos de la Nación.

URBINA, F.

1978 "Relación entre marxismo y cristianismo", *Equipos en Misión, evangelización en el mundo obrero* (34), pp. 13-40.

PERIÓDICOS Y REVISTAS*

La Democracia Cristiana (1911-1913)

El Faro (1891)

Gaceta Eclesiástica Mexicana (1897-1899)

El Obrero Mexicano (1910-1911)

El País (1908-1914)

El Tiempo (1891-1912)

La Voz de México (1891-1908)

* Las fechas indican los periodos revisados, aunque de manera alternada, no sistemática; exceptuando los dos últimos periódicos, que de mayo a diciembre de 1891 fueron revisados día a día, no así de 1892 en adelante.

Este libro se terminó de imprimir en agosto de 1992
en los talleres de Programas Educativos, S.A. de C.V.,
Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones de
El Colegio de México.

Centro de
Estudios
Históricos

El presente volumen contiene una compilación de artículos sobre diversos temas históricos publicados originalmente en la revista *Historia Mexicana*. Esta compilación, al igual que las comprendidas en otros volúmenes de la serie *Lecturas de Historia Mexicana*, es una de las varias publicaciones editadas para conmemorar los cincuenta años del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y contribuirá sin duda a difundir entre los interesados un valioso material que de otro modo tal vez escaparía a su atención. Los artículos que aparecen en este volumen corresponden a Francisco Miranda, "Problemática de una historia eclesiástica"; José Miranda, "Renovación cristiana y erasmismo en México"; Marcel Bataillon, "Zumárraga, reformador del clero seglar"; Elsa Cecilia Frost, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel"; Jack D. L. Holmes, "El mestizaje religioso en México "; Raúl Flores Guerrero, "El imperialismo jesuita en la Nueva España"; Pedro Gringoire, "El 'protestantismo' del doctor Mora"; Robert J. Knowlton, "La Iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados"; Jean-Pierre Bastian, "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911", y Manuel Ceballos Ramírez , "La encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)".





EL COLEGIO DE MÉXICO